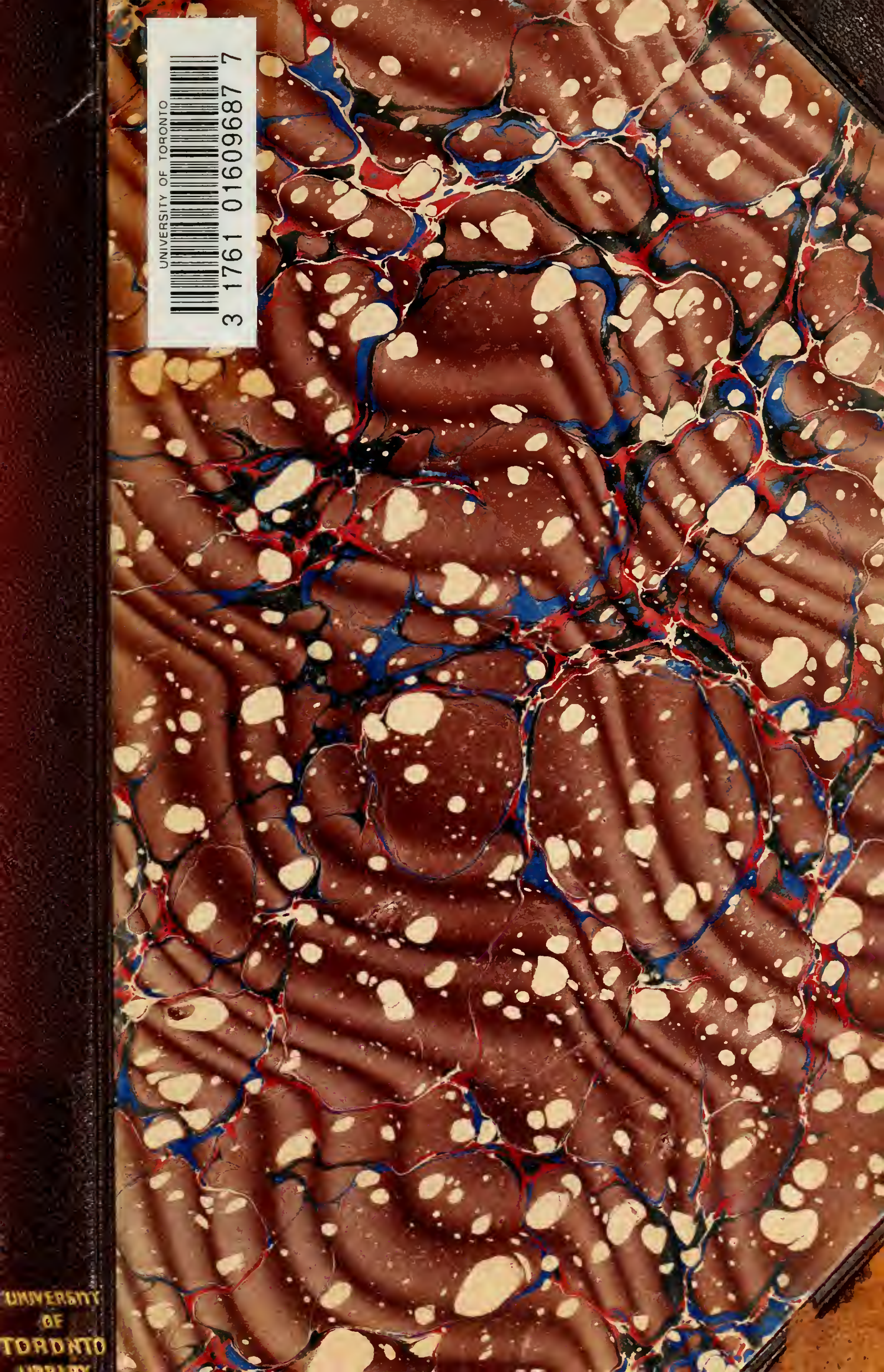

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01609687 7
UNIVERSITY
OF
TORONTO







JOH. FRIEDR. HERBART'S

SÄMTLICHE WERKE.



JOH. FR. HERBART's SÄMTLICHE WERKE.

IN CHRONOLOGISCHER REIHENFOLGE

HERAUSGEGEBEN

VON

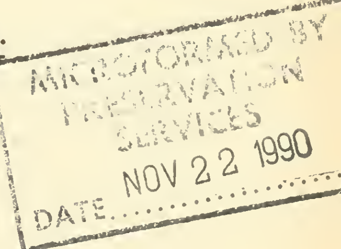
†KARL KEHRBACH.

ZWÖLFTER BAND.

HERAUSGEGEBEN

VON

OTTO FLÜGEL.





LANGENSALZA
HERMANN BEYER & SÖHNE
(BEYER & MANN)
HERZOGL. SÄCHS. HOFBUCHHÄNDLER
1907

VORREDE

des Herausgebers zu den Schriften des zwölften Bandes.

Citierte Ausgaben:

KlSch = J. F. Herbarts *Kleinere Schriften*, herausgegeben von G. Hartenstein.
SW = J. F. Herbarts *Sämtliche Werke*, herausgegeben von G. Hartenstein.



„Rezensionen, so schreibt HERBART am 27. September 1827 an GRIEPENKERL, sind Eintagsfliegen, wer wird sie haschen, wenn sie vorüber sind? Wer wollte auch ein Werk langen Fleißes den flüchtigen Zeitungsblättern anvertrauen!“ (Dieser Band 140.) Darnach würde HERBART selbst wohl nicht allzugroßen Wert auf die Sammlung seiner Rezensionen gelegt haben. Gleichwohl verdienen sie, auch heute noch gelesen zu werden aus sachlichem und persönlichem Interesse.

Der Sache nach kommen hier alle Richtungen der Philosophie seiner Zeit zur Sprache. Man lernt den Stand der Philosophie, wie sie damals auf Universitäten und an Gymnasien gelehrt und in der Literatur vertreten wurde, sehr genau kennen. Es werden Werke aus allen philosophischen Disziplinen und, was damit zusammenhängt, besprochen. Und man übersehe nicht, daß damals die Philosophie im Kulturleben noch einen breiteren Raum einnahm und tiefer gehenden Einfluß auf alle Gebiete ausübte.

Man wird übrigens sehr bald erkennen, daß es damals dieselben Fragen und dieselben Antworten darauf waren, die auch unsre Zeit bewegen und wohl noch lange beschäftigen werden.

Möge man immerhin sagen: alle die literarischen Erscheinungen sind doch von einem einseitigen Standpunkte aus, nämlich dem der HERBARTschen Philosophie besprochen. Allein die Rezensionen sind insofern sehr objektiv, als sie den Schriftsteller ganz ausführlich zu Worte kommen lassen und einen genauen Einblick in seinen Gedankenzusammenhang gewähren.

Für eine eingehende Darstellung der nachkantischen Philosophie dürften diese Rezensionen eine beachtenswerte Quelle sein.

Nicht geringer ist das persönliche Interesse, das Freunde oder auch Gegner HERBARTS an diesen Rezensionen nehmen. Denn das fällt in die Augen, HERBART hat gerade in seinem reifen Mannesalter einen großen Teil seiner Zeit diesen Arbeiten zugewandt. Und es gilt hier, was HARTENSTEIN in der Einleitung zu der Ausgabe von HERBARTS kleinen Schriften sagt: Zwar um HERBART die Stelle zu sichern, welche er in der Geschichte der philosophischen Forschung einnimmt, würde die Hinweisung auf seine größeren Hauptwerke vollständig genügen; aber selbst das bloß historische Interesse an einem alle wesentlichen Fragen der Philosophie umfassenden, sie in einer sehr seltenen Unabhängigkeit von der herrschenden Richtung der Zeitphilosophie untersuchenden, und diese Untersuchung bis zu einem eigentümlichen, genau bestimmten, aber doch zugleich zu einer weiteren Entwicklung fähigen Resultate führenden Systeme macht es zur Pflicht, auch diese kleineren Arbeiten kennen zu lernen. Selbst die Art, wie in ihnen die individuelle Persönlichkeit des Philosophen einen freieren Spielraum sich gestattet, wird wichtig für alle, die ein Interesse an der Person des Denkenden nehmen. Man lernt da z. B. daß HERBART selbst „eine gute Reihe von Jahren hindurch in den nämlichen Irrtümern (der Kantischen Ansicht über Raum und Zeit) befangen gewesen sei." (Dieser Band S. 113.)

Etwas wird man bewundern müssen, das ist die Geduld, mit der HERBART sich in so viele Werke vertieft, die dem Inhalte nach ihm völlig fremd gegenüber stehen, denen er selbst gar keine größere Bedeutung beimißt, die er wohl auch nicht aus eigenem Antrieb besprochen hat, sondern auf Veranlassung der betreffenden Buchhandlung. Aber immer geht er auf die Sache ein und mag er sie gänzlich ablehnen, er ist, zumal gemessen an dem streitbaren Ton seiner Zeit, mild im Urteil und weiß meist noch etwas Gutes, die Absicht, die Gelehrsamkeit, die Schreibart u. a. hervorzuheben. Er rechnet es jedem hoch an, der es versteht, Interesse für die Wissenschaft aufrecht zu erhalten „in einem Zeitalter, von dem man oft genug versucht wird zu glauben, er sei zum Tändeln und zum Streiten, zum Schwärmen und zum

Lachen, zu den mühseligsten Kleinigkeiten und zu den abenteuerlichsten Wagestücken sowohl der Phantasie als des Handelns, kurz zu allem in der Welt eher aufgelegt, als zum Denken.“ (Dieser Band S. 139.)

Sonst ist noch zu bemerken, daß in diesen und den nächsten Band manche Rezension aufgenommen ist, die bei HARTENSTEIN fehlt.

Die Orthographie und Interpunktion ist im allgemeinen die heute übliche; da die Eigentümlichkeiten HERBARTs in dieser Hinsicht bereits in den Zeitschriften, wo die Rezensionen erschienen, ausgeglichen waren.

Der dreizehnte Band wird die andere Hälfte der Rezensionen und einige Nachträge bringen.

Die Quellen sind bei jeder Rezension angegeben.

Wansleben, im Dezember 1906.

Otto Flügel.

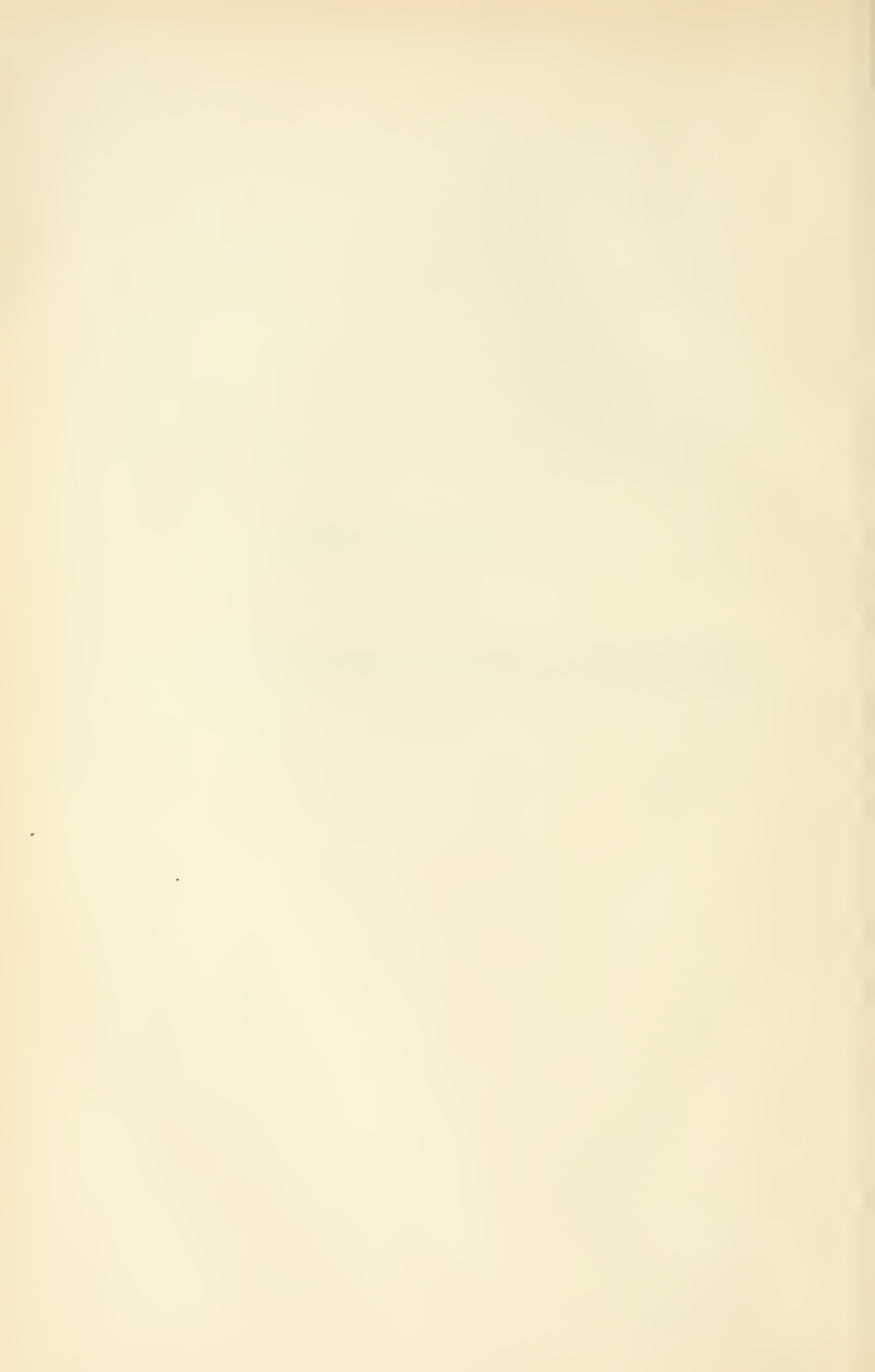
Inhalt des zwölften Bandes.

J. F. Herbarts Rezensionen

von

J. F. HERBARTS

REZENSIONEN.



Ith, Johann, Decan und Präsident des Erziehungsraths in Bern, Amtlicher Bericht über die Pestalozzische Anstalt, und die neue Lehrart derselben. — Bern u. Zürich, bey H. Gessner, 1802 125 S. in Octav.

Göttingische gelehrte Anzeigen. 206. Stück. Den 25. Dezember 1802.
Abgedruckt in: Praktischer Schulmann, 1903. S. 46.

Diese Schrift scheint mehr, als das gleich nachher anzuzeigende Buch von PESTALOZZI selbst, geeignet, deutschen Lehrern den ersten, vorläufigen Begriff von dem Institut zu Burgdorf (unweit Bern) zu geben; welches mehrere Journale und Zeitungen uns zwar bekannt gemacht und gepriesen, aber bisher nur noch sehr mangelhaft beschrieben haben. Daß dort wirklich etwas Neues, Musterhaftes, Nachahmungswertes, geleistet werde, dafür ist gewiß ein amtlicher Bericht von einem so angesehenen Geistlichen wie Herr Dekan ITH, eines der wichtigsten und vollgültigsten Zeugnisse, die man nur wünschen konnte. Ohnehin wird man nichts Gemeines erwarten, wenn der Verfasser von *Lienhard und Gertrud* aus innerem Drange seine [S. 2050] späten Jahre der Schulstube widmet; und wenn es ihm, mitten unter den Stürmen der unglücklichen Helvetischen Revolution, gelingt, aus den untersten Schulen eines kleinen Städtchens ein großes Institut hervorgehen zu machen, dessen Ruhm von *Bern* bis *Bremen* sich verbreitet, so daß man schon von hier aus einen Jüngling gesendet hat [BLENDERMANN], der dort die neue Lehrart förmlich studieren soll! — Doch Herr ITH rede selbst!

„Vor zwei vollen Jahren existierte diese Anstalt noch nicht, und die darin eingeführte Lehrart schwebte wie ein flüchtiges Traumbild in den Regionen der Phantasie. Sie begann ohne Geld und Kredit, ohne Unterstützung und Hilfe, in furchtsamen Versuchen mit wenigen einzelnen Kindern.

„Der Weg des Pestalozzischen Unterrichts," sagt Herr ITH, „führt von der *Anschauung* durch die *Übung* zur *Fertigkeit.* Naturanschauung wird durch Leitung und Schärfung der *Aufmerksamkeit* vervollkommnet, zugleich mit der Anschauung wird die *Sprache* gebildet, und eine durch die andere unterstützt. Das herauskommende Resultat ist eigentlich nicht Wissenschaft; sondern zur zweiten Natur gewordene Fertigkeit, die Naturgegenstände auf den ersten Blick richtig und fest aufzufassen; — sie mit Worten bestimmt zu bezeichnen, und sie und ihre Maß- und Zahl-

verhältnisse zu ordnen. Auf drei Fundamenten beruht die ganze Methode: *Wort* (Naturanschauung, verbunden mit Sprache), *Form* und *Zahl*. Für jede der drei Elementarübungen liegt ein eigenes Elementarwerk fertig, für die erste, das *Buch der Anschauung*, für die zweite das *ABC der Anschauung*, für die dritte, *Gebrauch desselben in der Anschauungslehre der Zahlverhältnisse*.

„Zweierlei ist hier zu untersuchen: erstlich, ist der menschliche Körper richtig gewählt? Ist *er* wirklich jener Beziehungspunkt in der Mitte alles Anschaulichen? — Zweitens, ist die Reihe der einzelnen Übungen wohl angeordnet?

Über das erste sagt Pestalozzi: Da nicht äußere Gegenstände, die das Kind *sieht* und *hört*, sondern es *selbst*, indem es sich *fühlt*, — der erste Vorwurf seines Bewußtseins und seines Bemerkens ist: so fängt mein Buch mit dem Ins-Auge-Fassen seiner selbst — seines Körpers an.

Rezensent überläßt diesen Grund den Idealisten. *Sie* mögen eine Pädagogik aufstellen, die vom Ich ausgeht, — mögen angeben, inwiefern sie, denen jedes zweite Ich notwendig ein Nicht-Ich wird, einen Zögling als absolutes Ich neben sich dulden — oder vielmehr, durch welche Kausalität *sie* — *ihm*, — die intellektuale Anschauung anbilden können, — denn völlig auf dem gleichen Punkte mit ihnen muß er stehen, oder gehoben werden; bloß neben sich, als *Individuum*, andere *Individuen* anerkennen, gilt in der Pädagogik nicht. — *Sie* mögen dann auch beurteilen, inwiefern jene Apposition: Ins-Auge-Fassen *seiner selbst* — *seines Körpers*, zulässig sei.

Der konsequente Realist muß überzeugt sein, daß das Auge des Kindes — beides, das geistige Auge und die leiblichen Augen, — ursprünglich nach außen gerichtet sei, daß demnach es selbst und sein Körper keineswegs als erste Gegenstände der natürlichen Wahrnehmung, — sondern vielleicht gerade darum, weil die Natur den Rückblick auf sich selbst zu spät herbeiführt und schärft, — die ersten Gegenstände der *künstlichen Hinweisung* sein müssen. — Um Pestalozzi zu rechtfertigen, bedarf man überhaupt seiner eigenen Gründe wenig. In gegenwärtigem Fall besinnt man sich sehr leicht, daß der Leib der einzige Gegenstand ist, der den Menschen immer begleitet, der ihm als Vergleichungspunkt für alles Äußere stets bereit liegt; der einzige überdies, der sowohl in Rücksicht auf den Gebrauch, als auf die nötige Vorsicht, es so sehr verdient, als erstes Augenmerk der ganzen Sinnenwelt an die Spitze gestellt zu werden. Und so erscheint auch hier der pädagogische Takt des Mannes im reinsten Lichte, ganz abgesehen von dem Wert des Räsonnements.“

Pestalozzi, Heinrich, Wie Gertrud ihre Kinder lehrt in Briefen. — Bern und Zürich, bey H. Gessner, 1802.

Göttingische gelehrte Anzeigen. 206. Stück. Den 25. December 1802.

In diesem Buche sucht man vor allem nach den *allgemeinen Grundsätzen*, aus denen die gerühmte Konsequenz und Einheit der ganzen Methode habe entspringen können. Dergleichen bemüht sich auch Pestalozzi zu geben. S. 144 findet man folgende merkwürdige Sätze: 1. Suche in jeder Kunst eine Stufenfolge der Erkenntnis zu reihen, in welcher jeder neuer Begriff nur ein kleiner, fast unmerklicher, Zusatz zu tief eingeprägten frühern Erkenntnissen ist. 2. Bringe dir alle wesentlich zusammengehörige Dinge in ihren natürlichen Zusammenhang usw. 3. Verstärke und verdeutliche die Eindrücke wichtiger Gegenstände durch die Kunst, — wo möglich durch Annäherung an mehrere Sinne. 4. Achte alle Wirkungen der physischen Natur für unbedingt notwendig und laß die Kunst, mit der du durch Unterricht auf dein Geschlecht wirkst, ebenso die *Resultate, die sie bezweckt, zur physischen Notwendigkeit erheben.* 5. Aber *Reichtum* und *Vielseitigkeit* in *Reiz* und *Spielraum* verursachen, daß die Resultate der physischen Notwendigkeit, das *Gepräge der Freiheit und Selbständigkeit* allgemein an sich tragen. — „Ich habe sie Dir hingeworfen," fährt er fort, „diese einzelnen Sätze; sie befriedigen mich nicht, ich fühle es, ich bin nicht im stande, das Wesen der Naturgesetze, auf denen diese Sätze ruhen, mir in ihrer ganzen Einfachheit und in ihrer ganzen Umfassung aufzustellen." — Und nach einem zweiten, noch minder gelungenen, Versuch: — „Freund, Du siehst doch wenigstens die Mühe, die ich mir gebe; laß mir diese Mühe zur Entschuldigung gelten, — ich bin für das eigentliche Philosophieren schon seit meinen zwanziger Jahren zu Grunde gerichtet."

Je weniger also hier an bestimmte Theorie zu denken ist, desto notwendiger wird es, den *allmählichen Gedankengang* des Erfinders der neuen Methode aufzuforschen, um zu sehen, was in ihm seit langen Jahren feste Überzeugung, oder doch feste Sinnesart, was hingegen schwankender Versuch, zufällig aufgegriffenes Verfahren, und Resultat der besondern Umstände sei, worein der Mann versetzt war, indem er mit seinen Ideen in die Wirklichkeit eintrat. Ohne dies aufs sorgfältigste zu unterscheiden, wird man nie einsehen, *inwiefern* Pestalozzis Verfahren Muster der Nachahmung heißen dürfe.

Eigentlich müßte man bis zu den früheren Schriften des Verfassers, bis zu *Lienhard und Gertrud*, und zu den *Nachforschungen über den Gang der Natur in Entwicklung des menschlichen Geschlechts*, zurückgehen. In dem ersteren Werke predigt Pestalozzi besonders *wirtschaftliche Weisheit*, die den Menschen auf das *Gleis der Selbstsorge* führe, auf dem er immer am besten das alles werde, was er sein solle. Erziehung ist ihm Mittel zu *allgemeiner Berufsbildung* eines jeden für seinen *Stand*, wodurch dann der Mensch auch zu seinen gesellschaftlichen Pflichten zugleich *tüchtig* und *geneigt* werde. Der Enthusiasmus für Volksbildung in diesem Sinne war das treibende Prinzip, was ihn schon vor zwanzig Jahren eine Anstalt

versuchen machte, worin Bettler, von den öffentlichen Straßen genommen, sich selbst durch ihrer Hände Arbeit unterhalten sollten. Die Unternehmung scheiterte wegen gänzlichen Mangels an Unterstützung. Die Idee blieb, — und brachte lange nachher einen zweiten kurzen Versuch zu *Stanz* hervor; — Revolutions-Übel vernichteten auch diesen, und nun erst entstand die Anstalt zu Burgdorf. „Ich fuhr hier," sagte PESTALOZZI, „planlos in dem *empirischen* Gange fort, den ich in Stanz abbrechen mußte. Da *ich mich genötigt sah,* allein und ohne alle Hilfe viele auf einmal zu unterrichten, — und da ich kein Mittel hatte, als *lautes Vorsprechen,* ward der Gedanke, sie während dem Lernen zeichnen, schreiben und arbeiten zu machen, natürlich entwickelt. Die *Verwirrung der nachsprechenden Menge führte mich* auf das Bedürfnis des Takts, und der Takt erhöhte den Eindruck der Lehre. *Die gänzliche Unwissenheit* in allem *machte mich* auf den Anfangspunkten lange stehen bleiben; und *dieses führte mich* zu Erfahrungen von der erhöhten inneren Kraft, die durch die Vollendung der Anfangspunkte erzielt wird. — Anstatt der Buchstaben, die ich die Kinder in Stanz mit dem Griffel zeichnen lehrte, ließ ich sie jetzt Winkel, Vierecke und Bogen zeichnen. *Bei dieser Arbeit entwickelte sich* allmählich die Idee von der Möglichkeit eines ABC der Anschauung." Weiterhin sagt er: „Die lebendigen, aber dunkeln, Ideen von den Elementen des Unterrichts wirbelten lange in meiner Seele — bis endlich, und das nur erst vor kurzem, wie ein *deus ex machina*, der Gedanke, daß alle unsere Erkenntnis von Zahl, Form und Wort ausgehe, ein neues Licht gab. Ich warf nämlich mein Augenmerk ganz einfach auf die Art und Weise, wie sich ein gebildeter Mensch in jedem einzelnen Falle benimmt, und benehmen muß, wenn er irgend einen Gegenstand, der ihm verwirrt und dunkel vor Augen gebracht wird, gehörig auseinandersetzen, und sich allmählich klar machen will. Er wird dann auf folgende drei Betrachtungen kommen: 1. Wieviel und wie vielerlei Gegenstände vor seinen Augen schweben; 2. wie sie aussehen, was ihre Form und ihr Umfang sei; 3. wie sie heißen, wie er sich jeden durch einen Laut, durch ein Wort vergegenwärtigen könne."

Das ist also das Prinzip, worauf die Hauptbestimmung der Unterrichtsfächer ruhet! Es wird keiner weiteren Auszüge aus den Briefen bedürfen, um den frappanten Kontrast ins Licht zu setzen zwischen der wirklich bestehenden, so ausgezeichnet blühenden, Anstalt zu Burgdorf, — und der nichts weniger als tiefen Überlegung, worauf sie, der Theorie nach, gegründet ist. Bei noch genauerer Ansicht wird man auch das Spezielle der Methode, z. B. die unter der Rubrik *Sprache* angegebenen kurzen Sätze, Definitionen, Verbindungen zwischen Prädikaten und Subjekten und dergleichen, unserer Pädagogik nichts weniger als unbekannt finden; man schlage nur NIEMEYERS Grundsätze der Erziehung nach, so findet sich unter dem Artikel *Verstandesübungen* nicht nur viel Ähnliches, sondern auch vieles weit mannigfaltiger und feiner ausgeführt. Ebenso vergleiche man, was NIEMEYER, und was PESTALOZZI über den Unterricht im Rechnen sagen (das Viereck ist offenbar nicht *notwendiges* und *einziges* Symbol der Zahlen und Brüche), — ja man wird das, was manche deutsche Bürgerschulen im Kopfrechnen wirklich leisten, so ziemlich mit

dem vergleichen dürfen, was in der Pestalozzischen Anstalt geschieht. Nur das ABC der Anschauung ist neu. Auch legt PESTALOZZI selbst hierauf das meiste Gewicht. Es ist aber so zufällig entstanden, und das weite Feld seiner Anwendung auf die *Gegenstände* der Anschauung scheint noch so wenig durchlaufen, ja selbst noch so wenig erkannt und überblickt, — daß hier vielleicht mehr durch eine sehr glückliche Idee der Pädagogik eine schöne Aufgabe vorgelegt, als durch klassische Ausführung der Kunst ein reiner Gewinn erworben sein möchte.

Gänzlich mißverstehen würde man diese Bemerkungen, wenn man glauben wollte, sie hätten zur Absicht, den Ruhm des Instituts irgend herunterzusetzen. Dieser verdient im Gegenteil, nach der Meinung des Rez., noch gar sehr erhöht zu werden. Er verdient, der Sporn unseres Wetteifers zu sein; — und wahrlich! nicht nur die unglückliche Schweiz, auch Deutschland hat an die ihm geschlagenen Wunden zu denken, auch Deutschland muß Volksbedürftigkeit durch Volksbildung heilen; durch allgemeine Berufsbildung eines jeden für seinen Stand, damit das Volk in das „Gleis der Selbstsorge“ komme. Dahin strebt PESTALOZZIS ganzer fester Sinn; und durch diesen Sinn des *Ernstes* und der *Arbeit* konnte er, entblößt von allem, was ihn in Absicht auf das *Materielle* des Unterrichts hätte leiten können und sollen, dennoch eine *Methode*, eine *Form* hervorbringen, deren Erfolg ausgemachte Bewunderung abdringt. Die Konsequenz, die *Kontinuität*, — der feste, sichere Schritt, den man sogar *Mechanismus* genannt hat, — das zuversichtliche Fortschreiten unter der Voraussetzung einer psychologischen Notwendigkeit und Unfehlbarkeit des Erfolges; und das, gerade durch diese Zuversicht, so ruhige, so übereilungsfreie, Ausharren bei Dingen, die das, was man eigentlich lehren will, noch gar nicht enthalten, es aber gründen, es vorbereiten (wie z. B. das ABC der Anschauung) — das Anfangen bei dem *ganz Leichten*, und das unzerstreute, emsige Fortgehen durch alles, was nun ferner eins durchs andere leicht wird: — das ist der Geist dieser Methode, wie es der Geist jeder wohlgeordneten Tätigkeit, jeder genauen Geschäftsführung ist. Logische, grammatische und mathematische Präzision beherrscht hier den ganzen Unterricht; und freilich war es so viel leichter, ein präzises Verfahren zu erhalten, da die Gegenstände des Unterrichts gerade mit den wissenschaftlichen Fächern zusammentreffen, in welchen wir uns der größten Bestimmtheit und Zuverlässigkeit erfreuen; dasjenige aber ausgeschlossen ist, worin den Lehrer, wie den Schüler, die innere Dunkelheit der Sache drücken würde. Der Berufsunterricht der produzierenden und gewerbetreibenden Klasse — und von dieser ist hier allein die Rede, kann auch ohne Zweifel auf Anschauung, durch Zahl bestimmt, und auf Kenntnis der äußern Dinge, durch abgemesseneren Sprachausdruck fixiert, gegründet werden; — der höhere Unterricht würde auf ähnliche Weise von bestimmten Anleitungen der *Einbildungskraft* ausgehen. — Der Kunstgriff des Vortrags ist jener Takt im Vorsprechen und Nachsprechen; und die Verbindung dieses mündlichen Unterrichts mit dem Vorzeigen und Nachzeichnen. Dadurch wird die Geistestätigkeit des Lehrlings auf den Grad gebracht, welcher der Intension der natürlichen Tätigkeit gleich ist. Statt daß gewöhnlicher Unterricht anstrengt, indem er weit mehr Tätigkeit

hemmt, als er *gibt*; — wodurch Zerstreuung Bedürfnis wird, — ist dieser Unterricht leicht, weil er genug beschäftigt, weil er der Regsamkeit der Zunge und der Hände sich versichert, weil er von beiden nur Nachahmung dessen verlangt, was eben jetzt das Auge vor sich sieht, und was das Ohr vernimmt, indem der Lehrer redet, und indem die Zeichnungen zum Anschauen vorliegen. — Außerdem wolle man das Pestalozzische Verfahren als bloßes *Beispiel* ansehen, nicht als *Muster*, dem man wohl gar mit Vernachlässigung dessen, was in Deutschland schon angefangen ist, nachstreben müßte! Auch unter uns wirkt längst das Bemühen, die wahren Elemente des Unterrichts zu finden. Nur zerstreut uns die Menge der Gegenstände, — dahingegen PESTALOZZI bloß die niedrigste Stufe der Volks-Kultur vor Augen hatte; — uns drückt die Menge der schon aufgestellten Regeln, uns drückt unsere eigene Kunst, — dahingegen PESTALOZZI, der fast ohne Regel zu Werke schritt, unendliche Energie in jeden Versuch legte. — Bloßes Beispiel ist sein Institut um soviel gewisser, da es offenbar selbst seine eigene Idee nur unvollkommen realisiert. Unter dem Druck der Umstände war er froh, nur irgend etwas zu stande zu bringen; daß er, mehr begünstigt, und von wissenschaftlich gebildeten Freunden unterstützt, mit seiner erfinderischen Tätigkeit etwas Größeres und Anderes, und immer nach den Umständen Anderes, hervorgebracht hätte, kann derjenige nicht bezweifeln, der die Tendenz seines Geistes aus Lienhard und Gertrud kennt, und damit die Entstehungsart des Burgdorfischen Instituts zusammenhält. Übrigens ist dies Institut gewiß als Beispiel so interessant und der Aufmerksamkeit unserer Pädagogen so würdig, daß man der Veranstaltung des Herrn Dr. EWALD Nachfolge wünschen muß, der es dahin brachte, daß ein sorgfältig gewählter Jüngling aus dem Bremischen Waisenhause dahingesandt ist, der dort die neue Methode lernt. Wie es eine Tradition des theatralischen Vortrags gibt, wodurch selbst das persönlich Eigene eines Künstlers einigermaßen vervielfältigt und aufbehalten wird: so wird auch durch Tradition der dortigen Lehrart die Pestalozzische Individualität noch am ersten den Augen unserer Pädagogen nahe gebracht werden können; — Prüfung, Berichtigung, Benutzung, Erweiterung, ist alsdann ihre Sache.

Pestalozzis Elementarbücher, nähmlich: 1) Buch der Mütter, oder Anleitung für Mutter, ihre Kinder bemerken und reden zu lehren. Erstes Heft. 2) ABC der Anschauung, oder Anschauungslehre der Maassverhältnisse. Erstes Heft. 3) Anschauungslehre der Zahlenverhältnisse. Erstes Heft. (Beyde letztere werden noch besonders angezeigt; gegenwärtige Recension beschäftiget sich mit ihnen bloss als mit Theilen eines pädagogischen Ganzen.) — Zürich und Bern, in Commission bey Heinrich Gessner und in Tübingen in der Cottaischen Buchhandlung 1803.

Göttingische gelehrte Anzeigen. 28. Stück. Den 18. Februar 1804.

Es mag leicht sein, daß für Leser, welche nicht geübt oder nicht geneigt sind, Bruchstücke von Ideen selbstdenkend zu ergänzen, die

Pestalozzische Angelegenheit durch die genannten Lehrbücher mehr ins Dunkle zurückgestellt, als aus demselben hervorgehoben werde. Kömmt man mit dem Gesamtgefühl des weiten und vielartigen pädagogischen Bedürfnisses, und mit allen den Erwartungen, die dadurch gespannt werden, zu diesen Heften: so müssen diese ewig sich wiederholenden Zahlenformeln, diese einförmigen, gezogenen, geteilten und weitläufig besprochenen geraden Linien, endlich die trockene Aufzählung, Zusammenzählung und gleichsam geographische Grenzbestimmungen der Teile des menschlichen Körpers, — fast unvermeidlich, wofern man anders nicht mit einem mystischen Glauben gewaffnet ist, einen widrigen und zurückstoßenden Eindruck machen. Doch vielleicht gibt es eine edlere Art von Glauben, — Glauben an den *Mann*, den man *nicht* als einen Schulpedanten, sondern *eher* als einen Feuerkopf kennt, — wodurch die Aufmerksamkeit zurückgerufen, und für die Frage gewonnen werden könnte: was *Er* denn mit diesen Dingen, die ihm einer so ermüdenden Durchführung wert schienen, eigentlich wolle?

Allein um das zu verstehen, muß man vorher die eigenen Ansprüche richtig beschränken. Man muß das große Mißverhältnis erwägen zwischen der allgemeinen Forderung eines verbesserten Unterrichts, und zwischen einer höchst speziellen Darstellung einiger einzelnen Anfangspunkte; — einer Darstellung, die doch auch nur die *Lehrformel* gibt, denn das in der Pestalozzischen Schule so höchst lebendige *Lehren* selbst kann nimmermehr ein Buch zeigen. Man muß die Elementarbücher nicht ansehen, als wären sie eine Pädagogik, — auch nicht, als enthielten sie, noch so versteckt und unentwickelt, eine Pädagogik in sich. Freilich, wenn in dem ersten Beginnen eines sehr zusammengesetzten Geschäftes etwas Wesentliches verbessert, wenn ein einzelner Fehler, der eine Stockung verursachte, gehoben wird: so läuft nachher das ganze Geschäft, oft unerwartet, fröhlich fort, denn die übrigen treibenden Prinzipien machen sich Luft, sobald sie nicht mehr gehemmt sind. In diesem Sinne konnte es sich bewahrheiten, daß die Pestalozzische Methode eine Epoche machte für die gesamte Erziehung. Ihr in diesem Sinn alle mögliche Hilfe zu leisten, deren sie empfänglich ist, möchte für Deutsche um so mehr Pflicht sein, da sie in ihrem Vaterlande unter einem bestimmten Zweifel zu leiden scheint, dessen Lösung die öffentliche literarische Würdigung beschleunigen könnte.

Es ist bekannt, daß sich Pestalozzi, beim Unterricht, der Kinder mehr bemächtigt, als zu ihnen herabläßt. Ihre Sinne, ihre Regsamkeit, nimmt er in seinen Dienst; er zeigt, sie müssen schauen; er redet, sie müssen nachsprechen. Wie die Natur selbst durch innern Trieb und äußern Eindruck das Kind *beherrscht,* so soll nach Pestalozzi auch der Lehrer — nicht unterhalten, und sich unterhalten lassen, sondern er soll wirken, bestimmen, Nahrung reichen, und für deren richtige Verarbeitung sorgen. Und das Kind soll — nicht phantasieren, nicht im Wirbel seiner halb gefaßten Anschauungen sich nur immer schneller drehen: sondern in seinem Associations-Kreise entweder sich schärfer orientieren, oder aus ihm herausgehen, um ihn regelmäßig zu erweitern. Darum ist für das Kind *Bemerken* (und *Reden*) das Erste. Und von seiten des Lehrers geht

das *Zeigen* (und Benennen) dem Associieren voran. — In späteren Perioden aber muß ebenso das Associieren dem Lehren, und wieder das Lehren dem Philosophieren vorangehen. Es ist hier eine Folge ganz verschiedener Methoden, deren keine entbehrlich, von denen die Pestalozzische nur die erste, aber, als die erste, auch die Bedingung der Anwendung der übrigen ist. Beweis und Auseinandersetzung wäre hier zu weitläufig. Aber soviel ist klar, daß das Associieren, — das freie Gespräch, die unterhaltende Methode, — in ihrer bessern oder schlechtern Wirkung von dem Stoff abhänge, der sich vorher gesammelt, von den Anknüpfungspunkten, die sich vorher befestigt hatten. Daher im allgemeinen die große Wichtigkeit der Pestalozzischen Lehrart. Nun ist die Frage: Was ist für das Zeigen der erste Gegenstand? Oder vielmehr: gibt es eine *bestimmte Sphäre* von Gegenständen, welche mit der genauesten Aufmerksamkeit zu durchmustern eine allgemeine Vorbereitung wäre für alles andere Zeigen und Schauen? Man fühlt ohne Zweifel, daß es hier eines Mittelpunkts bedürfe; daß der Unterricht sich nicht in die weite Welt verlieren, und so seine Wirkungen zerstreuen, sondern an irgend etwas haften müsse, was ihm zugleich *Beispiel* und *Beziehungspunkt* sei, — woran er sich zugleich rein aussprechen, und seine Form vollständig realisieren, zugleich alle Erinnerungen knüpfen, und alle Anwendungen dahin lenken könne.

Pestalozzi hat zu diesem Mittelpunkt den *menschlichen Körper* gewählt. Nicht, als ob auf diesen sich das Zeigen und Schauen für den Schulunterricht beschränken solle. Vielmehr fordert er ausdrücklich, „allemal nach der *Vollendung einer* Übung mit dem menschlichen Körper *andere* Gegenstände (Pflanzen, Tiere u. dergl.) bestimmt in dem Gesichtspunkte dieser Übungen, in den Reihenfolgen derselben *einzuschieben*, und mit dem Kinde zu behandeln. Das Buch der Mütter ist insofern nur ein *Formular* für die Art, wie man Kindern *die Erfahrung zerlegen soll* (dies *analytische* Geschäft ist wohl zu unterscheiden von jedem *synthetischen*, dahin das ABC der Anschauung und das Rechnungsbuch gehören); es hätte daher auch für gebildete Personen sehr kurz, auf wenigen Seiten gefaßt werden können; in seiner jetzigen Gestalt ist es ein vollständig durchgeführter Kreis von Übungen für Schullehrer. Manche unter diesen würden zwar, auch nachdem sie ihn ganz durchlaufen haben, ohne Zweifel noch Schwierigkeit finden, die Form auf andere Gegenstände zu übertragen; — die *Eigenheit* eines jeden Gegenstandes würde sie desorientieren; — allein Pestalozzi verspricht auch, er werde ungesäumt fortfahren, die wesentlichsten Gegenstände, die dem Kinde am nächsten liegen, und zur Entwicklung, Stärkung und Belebung der Kräfte seines Bemerkens und Redens vorzüglich geschickt sind, in eben dieser Reihenfolge von Übungen zu bearbeiten.“

Zweierlei ist hier zu untersuchen: erstlich, ist der menschliche Körper richtig gewählt? Ist er wirklich jener Beziehungspunkt in der Mitte alles Anschaulichen? — Zweitens ist die Reihe der einzelnen Übungen wohl angeordnet?

Über das erste sagt Pestalozzi: da nicht äußere Gegenstände, die das Kind *sieht* und *hört*, sondern es selbst, indem es sich *fühlt*, — der

erste *Vorwurf* seines Bewußtseins und seines Bemerkens ist: so fängt mein Buch auch mit dem Ins-Auge-Fassen *seiner selbst* — seines Körpers, an.

Rezensent überläßt diesen Grund den Idealisten. Sie mögen eine Pädagogik aufstellen, die vom Ich ausgeht; — mögen angeben, inwiefern sie, denen jedes zweite Ich notwendig ein Nicht-Ich wird, einen Zögling als absolutes Ich neben sich dulden, oder vielmehr, durch welche Kausalität sie — *ihm*, — die intellektuale Anschauung anbilden können; — denn völlig auf dem gleichen Punkte mit ihnen muß er stehen, oder gehoben werden; bloß neben sich, als *Individuum*, andere *Individuen* anerkennen, gilt in der Pädagogik nicht. — Sie mögen dann auch beurteilen, inwiefern jene Apposition: Ins-Auge-Fassen seiner selbst — seines *Körpers*, zulässig sei.

Der konsequente Realist muß überzeugt sein, daß das Auge des Kindes — beides, das geistige Auge, und die leiblichen Augen, — ursprünglich nach außen gerichtet sei; daß demnach es selbst und sein Körper keineswegs als erste Gegenstände der natürlichen Wahrnehmung, — sondern vielleicht gerade darum, weil die Natur den Rückblick auf sich selbst zu spät herbeiführt und schärft, — die ersten Gegenstände der *künstlichen Hinweisung* sein müssen. — Um Pestalozzi zu rechtfertigen, bedarf man überhaupt seiner eigenen Gründe wenig. In gegenwärtigem Fall besinnt man sich sehr leicht, daß der Leib der einzige Gegenstand ist, der den Menschen immer begleitet, der ihm als Vergleichungspunkt für alles Äußere stets bereit liegt; der einzige über das, der sowohl in Rücksicht auf den Gebrauch, als auf die nötige Vorsicht, es so sehr verdient, als erstes Augenmerk der ganzen Sinnenwelt an die Spitze gestellt zu werden. Und so erscheint auch hier der pädagogische Takt des Mannes im reinsten Lichte, ganz abgesehen von dem Wert des Raisonnements.

Erkundigt man sich nun nach der Folge und Einrichtung der einzelnen Übungen, so finden sich ihrer 10 bezeichnet, von denen die ersten 7 im gegenwärtigen ersten Hefte wirklich ausgeführt sind. Die erste soll, ohne den mindesten Zusatz, nur zeigen, durch Wort und Hand; jedes Kind zeigt und betastet, und benennt mit lauter Stimme die Teile seines eigenen Leibes und sieht und hört zugleich das nämliche Betasten und Benennen der ähnlichen Teile an den Leibern der andern Kinder und des Lehrers. Die ganze Übung besteht aus Substantiven; nur wo der Name auf mehrere ähnliche Gliedmaßen paßt, müssen Ortbestimmungen (das rechte, das linke, das obere, das untere) hinzutreten. „Der Leib: der Kopf; das Gesicht; die Seiten des Kopfes, die rechte Seite des Kopfes, die linke Seite des Kopfes: der Hinterkopf; der Scheitel; die Stirne; die Augen, das rechte, das linke Auge; die Augenbrauen;“ — so geht es fort und herab bis zu den Zehen, den großen mittleren, kleinen Zehen; den Zehengelenken; den Nägeln und der Haut. Die zweite Übung legt alle diese Dinge zurecht: der Scheitel liegt oben auf dem Kopfe; das Angesicht liegt vorn am Kopfe; die Stirne liegt vorn am Scheitel, über den Augen und der Nase, zwischen den obern Teilen der Seiten des Kopfes u. s. f. Gewissenhaft wird jetzt jedem sein Teil gegeben; der Kopf, sagt die dritte Übung, ist ein Teil des Körpers, das Gesicht ein Teil des

Kopfes; — bis zu den Nägeln, welche Teile der Zehen sind. Nachdem auf diese Weise das zusammengesetzte Ganze in allen seinen Teilen, deren Nachbarschaft und Artikulation, von der schärfsten Aufmerksamkeit beleuchtet ist, werden Begriffe darauf angewendet. Zuerst, in der vierten Übung, Zahlbegriffe. „Der Leib hat einen Kopf — der Kopf hat zwei Ohren, — die zwei Ohren haben zwei Ohrmuscheln,“ — so geht es fort bis zu dem, was am menschlichen Körper achtundzwanzigfach da ist, nämlich die zehn Finger meiner zwei Hände haben 28 Gelenke. Dann, in der fünften Übung, bekommt jeder Teil seine Prädikate, rund, glatt, feucht, glänzend, beweglich u. s. f. Aber die nämlichen Prädikate sind auch Sammlungspunkte, nach denen das bisher durchlaufene Mannigfaltige sich unter Begriffen der Ähnlichkeit ordnen kann; die sechste Übung stellt demnach die Prädikate voran: „rundlich sind die Arme, die Finger, die Beine; gebogen die Kinnbacken, die Augenbrauen usw.“ Dann folgt die längste aller Übungen, welche die größere Hälfte des ganzen Heftes einnimmt (von S. 67—164); sie wird aber dadurch ausgedehnt, daß Pestalozzi hier oft die Mutter anredet, welche nach dem Buche unterrichten soll. (Davon unten.) Die Rede ist eigentlich von den *Verrichtungen* der Gliedmaßen, deren Verschiedenheiten und Veranlassungen. Aber über diese Brücke kommt der Unterricht vom menschlichen Körper zu gar mancherlei Gegenständen hin, die man sehen, hören und besprechen kann. Das systematische Band wird hier schlaff; und das möchte es, wenn nur nicht von Dingen geredet werden müßte, die zuvor jedes für sich allein hätten sorgfältig betrachtet werden müssen. Zwar sollten dergleichen Übungen eingeschoben werden, dies war schon früher verlangt; allein der Kreis, in den sich Pestalozzi hier verliert, ist zu groß, als daß es nicht näherer Bestimmung bedurft hätte, wie er durchwandert werden solle. Eine encyklopädische Zerlegung der gemeinen Erfahrung des Kindes ist hier Bedürfnis. Möchte uns eine solche bald geliefert werden, und möchten dabei die ersten 6 Übungen des Buches der Mütter, zwar nicht in ihrer Weitläufigkeit, aber in ihrer Präzision, zum Muster dienen! — Übrigens wird man in der genannten siebenten Übung die Züge der liebenswürdigen Individualität Pestalozzis überall wiederfinden. Wir müssen sie lassen, um noch zu sehen, wie der begonnene Kreis sich schließen solle. Die Vorrede verspricht nämlich noch eine achte und neunte Übung, über die Besorgung des Körpers und über den Nutzen der mancherlei Eigenschaften seiner Teile; endlich eine zehnte; welche das Kind zur *Zusammenfassung* alles bisher Gelernten in bestimmte *Beschreibungen*, anleitet.

Wollte man die Folge dieser Übungen mit der allgemeinen Idee einer Zerlegung der Erfahrung genau vergleichen: so würde sich ergeben, daß zwar, wenn das große Geschäft im ganzen angegriffen würde, sich manches von dem hier Gelieferten mit mehr Vorteil leisten ließe, daß aber der Anfangspunkt sowohl, als auch die Reihenfolge in ihrem Wesentlichen, unverändert fest stehen bleiben müßte. Die Rundung in dem Ganzen ist auch so sichtbar, daß man keine weitere Erörterungen darüber in diesen Blättern erwarten wird.

Aber notwendig muß die Frage berührt werden: Inwiefern eine solche Schrift das Buch der *Mütter* werden könne? Es ist eine eigene

Vereinigung, daß Müttern und Schullehrern, — jenen für Kinder unter 3, diesen für Kinder über 5 Jahren, das nämliche Lehrbuch, die nämlichen Lehrformeln, empfohlen werden. Das Seltsame verschwindet bald, wenn man sich das Buch nur nicht als einen *Kursus* denkt, der, nicht erweitert noch zusammengedrängt, in einer bestimmten Zeit absolviert werden müßte. Vielmehr wird die Mutter hier bloß angewiesen, das, was sie ohnehin zu tun pflegt, nämlich Zeigen und Benennen, nur besser auszuführen, es sorgfältig, schrittweise und ganz zu tun. Hat sie aber hierin, was das *ganze* Kindesalter hindurch ihr beständiges Geschäft sein muß, etwas versäumt: so ist, in Ermangelung des Bessern, auch noch der Schullehrer angewiesen, nachzuholen, fester einzuprägen, und zwar vollständig, und doch in der kürzesten Zeit, also in den präzisesten Formeln. Für Mütter ist besonders in der siebenten Übung, unter den Artikeln *sehen* und *reden*, manches Gute gesagt; das jedoch nicht hinreichen möchte, ihnen in den einzelnen Formen die Hauptform und in der Form die Hauptabsicht und Hauptmeinung kennbar genug für eine geläufige Anwendung zu machen. An sich ist das Buch ein Schulbuch. Aber, ohne es noch einmal zu schreiben, oder gar zu kommentieren und interpolieren, könnte sich ein geschickter populärer Schriftsteller neben PESTALOZZI und um ihn ein Verdienst erwerben, wenn er durch wenige Bogen die Mütter anleitete, es in ihren Kreis zu ziehen, auf ihre Art zu fassen, nach ihrer Gelegenheit zu erweitern, mit ihrem natürlichen Tone zu lehren. Nur müßte die Beilage sich nicht unterfangen, das Hauptbuch aus den Händen der Mütter verdrängen zu wollen. —

Es ist noch übrig, dem Buch der Mütter die beiden andern Elementarbücher gegenüber zu stellen, um die Tendenz der Methode, soweit sie jetzt, durch alle drei Hefte zusammen genommen, in ein helleres Licht getreten ist, darnach zu beurteilen.

Der Gegenstand in der Anschauungslehre der Maß- und Zahlverhältnisse ist nicht mehr die gegebene Erfahrung, sondern eine Reihe gemachter Konstruktionen. Es fängt also hier eine Synthesis an, bei der es sich sogleich frägt: Sind ihre Elementarpunkte vollständig beieinander? Man sieht, daß neben den Übungen des Auges die des Ohres mangeln, dem sowohl in Rücksicht auf musikalische Intervalle, als auf Sprachlaute, die sorgfältigste Unterweisung gebühret. Auch für die übrigen Sinne wäre etwas zu tun. Aber die allgemeinen Elementarformen aller empirischen Synthesis sind die kombinatorischen; — nur muß hier wieder die Rezension ihre Grenzen bewahren.

Angenommen nun, die Pestalozzische Methode würde in ihrer Art bis zur Vollständigkeit gebracht, was wäre sie dann für das Ganze der Erziehung? Gewiß ein integrierender Teil; und insofern, weil hier alles in Wechselwirkung steht, auch hilfreich für alle übrigen Teile. Aber die wesentliche Grenze, worin sich die gegenwärtigen Elementarbücher halten — und nur von diesen kann hier die Rede sein — ist die der gemeinen Wahrnehmung. Es fehlen alle wesentlichen Anfänge für eigentliche (durch Begriffe der Synthesis a priori gedachte) Erfahrung, — denn selbst das Rechnen ist hier Sache der Anschauung; — es fehlt alle Bildung des Geschmacks; es fehlen Darstellungen zur Erweckung der Teilnahme an

Menschheit und Gesellschaft; es fehlt endlich der religiöse Unterricht. Zwar in den letzteren Beziehungen sagt uns PESTALOZZI mit seiner ganzen Energie und in vielerlei Wendungen: Er knüpfe durch seine Anforderungen an die Mutter das feste Band zwischen ihr und dem Kinde noch fester, und dieses Verhältnis sei dann weiter der wahre Träger und Erwecker alles religiösen und sittlichen Gefühls. Aber so wichtig dies der Erziehung ist, so bedarf es doch keines Beweises, daß sie sich damit nicht begnügen dürfe, sondern daß sie in jedem der genannten Fächer sich ebenso sehr als in dem ersten, als *Kunst*, — als kräftige und sichere Kunst, zeigen solle.

Was folgt daraus für die Elementarbücher? — Weiter nichts, als daß ein einzelnes Verdienst nicht alles mögliche Verdienst erschöpft habe; daß noch vieles zu tun übrig sei, was gar nicht zu jener Sphäre gehöre. — Erinnert man sich aber, daß doch die Sorge für die gemeine Wahrnehmung allem Unterricht über höhere Gegenstände vorangehen muß: so zeigt sich hier aufs neue, nur in einer andern Beziehung, was schon anfangs in Rücksicht auf die Form der Methode bemerkt ist, — nämlich daß PESTALOZZIS Bemühungen in der Tat das *Erste* treffen, was geschehen muß, damit das, was weiter zu tun ist, den rechten Erfolg haben könne. —

Über die Anschauungslehre der Maß- und Zahlverhältnisse wird man in diesen Blättern das Urteil eines eigentlichen Mathematikers finden. Rezensent hat sich um so lieber enthalten, darauf näher einzugehen, weil er beim ABC der Anschauung in Sachen des Dreiecks oder Vierecks selbst Partei sein würde. Indessen darf er wenigstens das nicht unbemerkt lassen, daß zwischen einer Anschauungslehre der *Maſsverhältnisse* und einer Anschauungslehre der elementarischen *Gestalten* den Begriffen nach ganz und gar keine Kollision denkbar sei; denn Maß und Gestalt sind heterogener Art, wenngleich das Maß zur Bestimmung der Gestalt mit gebraucht werden kann. Nun hat PESTALOZZI selbst den Ausdruck, ABC der Anschauung, übersetzt durch Anschauungslehre der Maßverhältnisse. Bei dieser authentischen Interpretation können diejenigen, welche mit eigener Erzeugung von Ideen sich nicht gern befassen, sich füglich beruhigen.

Bachmann, Dr. **Carl Friedr.**, Privatdocent der Philosophie zu Jena. Ueber Philosophie und Kunst. Auch unter dem Titel: Ueber Philosophie und Kunst, ein Fragment. Als Beilage zu Schellings Rede über das Verhältniss der bildenden Künste zur Natur. — Jena u. Leipzig, 1812. 166 S. 8.

Zuerst gedruckt in der Leipziger Literatur-Zeitung 1814, Nr. 204.
Abgedruckt SW. XIII. S. 271.

Laut der Vorrede verdient diese Schrift in jeder Hinsicht ein Fragment zu heißen, ist aber im Geiste des Verfassers mehr als ein Fragment. Eine besondere Beziehung auf SCHELLINGS Rede soll man nicht suchen.

„Ich habe es bloß deswegen getan,“ (was?) „weil vielleicht manche Punkte derselben, so wie überhaupt seines Systems einige Aufklärung erhalten könnten.“ Übrigens hofft der Verfasser populär geschrieben zu haben, in einer lebendigen Sprache statt trockener und kalter Schulformeln. — Damit nun auch diese Rezension ihre Vorrede habe, so bekennt der Rezensent seine Besorgnis, mit der Anzeige der Schrift zu spät zu kommen. Denn obgleich eine philosophische Schrift nach zwei Jahren nicht veraltet sein soll: so haben wir hier doch ein kleines Werkchen hinter einem vielsagenden Titel; eine nachlässige Schreibart in der Beilage zu einer ausgearbeiteten Rede; einen Verfasser, der aus künftigen Werken, die er im Sinne trägt, Bruchstücke losreißt, die er ausdrücklich und wiederholt als Bruchstücke bezeichnet, damit man ihnen ja nicht einen für sich bestehenden Wert zutraue; — wir haben endlich einen lebhaften Kopf vor uns, von dem es billig ist zu fragen, ob er nicht vielleicht jetzt auf einer andern Stelle stehe, als im April 1812, dem Datum der Vorrede. Allein hier soll nicht ein Mann, sondern eine Schrift angezeigt werden; diese müssen wir nehmen, wie wir sie finden.

Erster Abschnitt: Geschichtliches. Dies Geschichtliche fängt wirklich von vorn an; man muß aber erstaunen, wie der Verfasser die verschiedensten Philosopheme vor Platon als gleichartig betrachtet. Thales, Anaxagoras und Demokrit; ferner Xenophanes und Empedokles „nebst andern berühmten Männern“ stehn hier höchst freundschaftlich beieinander; epische Naturpoesie, frommer Sinn und Hingebung an die Natur wird von ihnen gerühmt. Für solches Lob möchten jene großen Männer nun wohl nicht gedankt haben: von welchen, wenn etwas Allgemeines über sie zu sagen erlaubt wäre, weniger unrichtig könnte bemerkt werden, daß sie mit der Natur gebrochen, als daß sie sich ihr hingegeben haben. Der Verfasser befrage darüber die Geschichte der Philosophie: er suche das Charakteristische jedes einzelnen Philosophen sorgfältiger auf. — Platon, heißt es weiter, redet von der Natur und der Gottheit so, wie es dem Sterblichen ziemt, mit Mythen und allen Reizen der Poesie dasjenige umhüllend, was in der Blöße des kalten Begriffs dargestellt, jedes lebendige warme Gefühl ersticken würde. Es folgt, wie zu erwarten, ein ziemlich nachteiliges Urteil über Aristoteles; ein günstiges über die Neu-Platoniker. Bei den Scholastikern seien die edelsten Kräfte zurückgehalten, der kalte Verstand ungebändigtermaßen ausgebildet; doch seien sie groß in ihrem Streben, das Religiöse der Philosophie wieder anzueignen. Besser bekannt als mit den vorigen, ist der Verfasser mit Spinoza; der freilich für die ausgezeichnete Deutlichkeit seines Vortrags wohl verdient hätte, niemals mißverstanden zu werden. — Die Kantische Lehre gebe uns ausgetrocknete Kabinettsstücke, ohne Mark, ohne Flamme, Liebe, Lust und Begeisterung. Doch sei sie reich an Keimen; sie enthalte eine ganze Welt von schlafenden Monaden, welche durch Fichte und Schelling erwacht seien. Wie solcher Tadel und solches Lob miteinander bestehen, mag der Verfasser überlegen. Wäre übrigens in der ganzen Schrift etwas einem bündigen Zusammenhange ähnliches zu spüren: so würden wir fragen, wozu das Geschichtliche habe dienen sollen? Auf jeden Fall wäre garnichts besser gewesen, als etwas so Unvollkommenes.

Zweiter Abschnitt. Von der Philosophie. Was kann ein Philosoph von der Philosophie zu sagen haben, er, der mitten darin steht, so daß alles, was er auch sage, als ein Teil derselben zu ihr gehören muß? Will er etwa über den Begriff und die Einteilung dieser Wissenschaft reden? Will er ihr Verhältnis zu andern Wissenschaften bestimmen, mit denen sie wohl manchmal in eine Reihe pflegt gestellt zu werden? Wir wollen sehen, was uns der unermeßlich weite Titel diesmal bezeichne. — „Die Berührungspunkte der verschiedenen Philosophien aufzufinden als lebendige Glieder einer großen Totalität," (die Berührungspunkte sind Glieder? oder wie soll man korrigieren, damit Grammatik, Periodenbau und gesunder Verstand miteinander bestehen?) „ist das Geschäft der Philosophie. Die Geschichte der Philosophie ist der eigentliche Tempel des menschlichen Geistes." — „Kants Kritik der reinen Vernunft und die französische Revolution sind große Parallelen." (Schlimm, wenn das wahr ist! und der Verfasser schrieb es im Jahre 1812!) „Es ist aber noch zweierlei zu tun übrig, um die deutsche Philosophie zu vollenden (!) einmal, von dem jetzigen Standpunkte aus die Verwandtschaft der verschiedenen Systeme zu zeigen; zweitens, die Philosophie durch Hinwegsehung von dem Formalismus kräftiger, lebendiger, menschlicher darzustellen. (Steht das Ziel des Verfassers so niedrig?) Den Wert der philosophischen Untersuchungen bestimmt eigentlich nicht sowohl der Grad der Wahrheit, als die Methode. Kant geht von der Sinnlichkeit zur Vernunft, sinkt aber im entscheidenden Momente kraftlos zurück. Schelling beginnt mit dem Absoluten; hier wird das Endliche überall als eine Ausstrahlung des Ewigen erkannt. Diese Methode ist die umgekehrte Kantische; sie verwickelt sich aber in die große Frage nach der Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten, worüber Schelling noch nirgends eine gegnügende Antwort aufgestellt hat. (Der Verfasser erwartet also noch irgendwo und irgendwann, daß der genannte Philosoph sich darüber genügend erklären werde? Es ist in der Spekulation eine mißliche Sache um die nachgelieferten Erklärungen.) Es scheint, daß eine Wissenschaft, welche beide Methoden verknüpft, ihre Vorzüge vereinigen würde, ohne ihre Mängel zu teilen." Eine solche Wissenschaft nun nennt der Verfasser, mit den Alten, wie er meint, — Dialektik. Und von dieser Dialektik folgt die Probe. Aber ohne die ausdrückliche Nachricht würde man dem, was nun kommt, nimmermehr ansehen, daß es etwas Dialektisches sein soll. Denn man findet in geschmückter Rede die Beschreibung des Menschen als eines Amphibiums in der sinnlichen und unsinnlichen Welt; in ihm kämpfen ein Lichtwesen und eine dunkle Macht; ein Anziehen und ein Abstoßen. Doch sollen Individualität und Totalität nur Unterschiede sein, die von einem Ich gesetzt sind; Individualität nur ein leerer Name. Leben und Vergänglichkeit sollen gleichbedeutend sein; dennoch heißt Leben die Enthüllung des Urseins, und wiederum, diesem Ausdruck zum Trotz, wird das Unendliche im Kreise des Lebendigen als das ideale Nichts bezeichnet! Eine Quälerei mit Worten, an der man sich längst satt gelesen hat, und die bloß dient zu erinnern, daß die Anhänger der Schellingschen Lehre ihre Dialektik im Spinoza studieren sollten, den sie in der Darstellung zu übertreffen wähnen, weil sie sich in einer gänzlich unpassenden

Form des Vortrags gefallen, die noch viel unerträglicher ist, als alles, was je mit dem Namen *poetische Prosa* gebrandmarkt wurde. Wer aus SPINOZA nicht weiß, was die heutigen Bekenner der absoluten Substanz eigentlich wollen, oder vielmehr, was sie wollen können und wollen sollen, der wird es von ihnen nicht lernen.

Darf aber nun eine so wenig dialektische Schrift, wie die vorliegende, sich erheben zu einer Predigt gegen JACOBI? „Was dem menschlichen Herzen genüge, das befriedige darum noch lange nicht den nach Wahrheit forschenden Geist," usw. —? Ehe Hr. B. sich hier in den Streit einläßt, muß er erst wahrlich selbst andere Zeichen von sich geben. Auch was weiter gegen KÖPPEN, KANT, FRIES zu lesen ist, läßt uns zwar alte Bekannte erblicken, die wir aber lieber nicht gesehen haben wollen, um dem Verfasser nichts Unangenehmes darüber zu sagen. Etwas Gegründetes findet indessen Rezensent in der Stelle, wo Hr. B. bemerkt, daß neben der außerweltlichen Macht der Gottheit keine selbständige, sich in jeder Hinsicht genügende Natur darf angenommen werden. Auf diese letzte führte in der neuesten Zeit KANTS transcendentaler Idealismus; mit JACOBIS Ansichten aber sollte man sie nicht vereinigen wollen, damit nicht wahr werde, was Hr. B. hart genug so ausdrückt: „es steht schlecht mit Eurem Götzen; die Natur braucht ihn nicht, Er aber die Natur." Übrigens zerstört Hr. B. sogleich wieder die Würde seiner Rede durch Argumente, die nicht schwächer sein können; er fragt, wie Gott über den Sternen thronen könne, wenn er unteilbar und überall sein solle; er macht ein Dilemma, nach welchem die in der Natur wirkende Kraft entweder geistig oder körperlich sein soll; wobei wir ihn nur fragen wollen, was er dazu sagen würde, wenn mit dem nämlichen Dilemma jemand gegen das Schellingsche Absolute zu Felde zöge? Hoffentlich würde er zu antworten wissen; und nicht minder wissen diejenigen, die von der Natur als etwas Selbständigem reden, daß der Begriff davon keiner jener Erfahrungsbegriffe von Geist und Materie sein könne, welche beide in der Philosophie zwar Probleme, aber nicht Schlüssel zu Problemen abgeben. Doch es zeigt sich gleich, daß Hr. B. mit solchen Problemen, wie schwer sie auch sind, zum Verwundern schnell fertig zu werden weiß. „Wir unterscheiden in uns Seele und Körper; aber wir, unser Wesen, unser Ich, ist ja augenscheinlich nicht der dem Körper entgegengesetzte Geist, sondern das über beiden Schwebende, oder die unmittelbare Einheit beider; und dieses ist das eigentliche Wesen, die Person, das denkende Subjekt." Und nun kommen im vornehmen Tone die allerflachsten Unterscheidungen zwischen Geist und Seele; letztere soll die Lebenswärme sein, welche die tierischen Körper durchdringt; im Tode aber sich von ihm trennt. Die Übereilung geht soweit, daß der Verfasser sogar von mutwillig herbeigeführten Verirrungen redet, die aus der angenommenen Identität von Geist und Seele entstanden seien. Bei einem solchen Benehmen finden wir uns nicht verbunden, ihm weiter mit Genauigkeit nachzufolgen. Wir lassen ihn demnach bei seinem „*Ätherfeuer, dem Nervensystem Gottes*;" bei seinem Lichte, mit welchem auch das Entgegengesetzte, die Finsternis, gegeben ist; bei seiner Genesis der vier Elemente; bei seiner launenhaften Natur; — und bei seiner Einbildung, Hrn. SCHELLINGS Lehre

von der Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten, überbieten zu können.

Nur Weniges noch aus dem dritten Abschnitte, von der Kunst und Schönheit. Die Kunst ist die Darstellung der Ideen in einem sinnlichen Werke. Die Ästhetik muß auf die Naturwissenschaft gegründet werden. Die Charaktere des Genies sind Schaffen und Bilden; Besonnenheit, Reichtum, Einfachheit.

Schönheit ist die im Sinnlichen, räumlich oder zeitlich erscheinende Idee. Ein einzelnes Werk der Natur kann nie in dem hohen Grade schön sein, wie ein vollendetes Werk der Kunst; denn in der Natur scheint dasjenige ganz auseinandergelegt und zersplittert, was in der Kunst in einem einzigen Werke als Nachbild des Urbilds erscheint. Nur das Ganze in der Natur entspricht der Idee. Mit diesem, wenigstens geistreichen, wenn auch nicht wahren Gedanken, beschließen wir die Mitteilungen aus der vorliegenden Schrift. Im allgemeinen dringt sich zwar die Bemerkung auf, daß der Verfasser an den gewöhnlichen Folgen der Verblendung durch die Schellingsche Philosophie mannigfaltig leide.

Indessen zeigt sich bei ihm immer noch mehr klarer Verstand, als bei manchen andern, deren Schriften noch ungeordneter, deren Ausdrücke noch schwülstiger und nebelhafter, deren Perioden noch nachlässiger hingeschleudert sind, deren ganzer Gedankenkreis mehr durch abenteuerliche Phantasien zerrüttet gefunden wird. Bei diesem Schriftsteller kann wenigstens die Kritik es noch wagen, ihn zu größerer Strenge gegen sich selbst, und zur Achtung gegen das Publikum zu ermahnen, mit welcher es nicht wohl besteht, wenn die Gedanken mehr aufs Papier geworfen, als niedergeschrieben erscheinen. Bei der nicht geringen Belesenheit des Hrn. B. kann es nicht fehlen, daß er in den Stunden der Muße sein Geschriebenes mit guten Mustern vergleiche. Vielleicht wird ihn dieses, oder irgend ein anderer Umstand einst auch dahin bringen, über Methode des Philosophierens ernstlich nachzudenken. Er wird alsdann wohl finden, daß die Philosophie nicht, nach seiner jetzigen Meinung, anfangen kann wo sie will. Er wird die Logik etwas höher schätzen, als jetzt der Fall zu sein scheint; und überdies finden, daß es für einzelne Teile der Wissenschaft besondere Bedingungen in der Form des Denkens gibt, die genau beobachtet sein wollen. Doch statt aller Vermutungen dieser Art nur die Eine, daß Hr. B. einst etwas Besseres und Gediegeneres liefern werde, als wofür wir die angezeigte Schrift zu erkennen vermochten. Zugleich mit dieser Vermutung aber müssen wir die Überzeugung aussprechen, daß aus dem Minder-Guten nur das Noch-Schlechtere werden kann, wofern der Wahn fortdauert, es könne in der Philosophie früher die populäre, oder wohl gar die schöne Darstellung gelingen, bevor die strenge, die formelle, schulgerechte in Ordnung gebracht ist. Immer seichter und aufgeblasener wird alsdann das Gerede; denn die Einbildung, beredt und schön geschrieben zu haben, was nicht zuvor klar gedacht wurde, ist nicht nur an sich töricht, sondern sie begünstigt auch den Dünkel des Wortkrams noch weit mehr, als eine trockene und festbestimmte Kunstsprache dies je durch ihren Mißbrauch zu tun vermag.

Ehrenberg, Friedr., Seelengemälde. Zwei Th. — Berlin, 1812.

Zuerst gedruckt in der Leipziger Literatur-Zeitung 1814, Nr. 213.
Abgedruckt SW. XIII. S. 277.

Eine Schrift für Frauen und größtenteils über Frauen, die vielmehr in einem weiblichen Kreise als in einer Literaturzeitung mag beurteilt werden. Hier und da wird sie unterhalten, belehren, wohltätig anregen. Aber der Gedanke, vereinzelte, oder doch bloß nebeneinander gestellte Seelengemälde darzubieten, kann nicht glücklich genannt werden. Eine leichte Dichtung hätte die Personen verknüpfen können, und würde Gelegenheit gegeben haben, sie in Handlungen zu setzen und durch Handlungen zu schildern.

Jetzt ist überall Leerheit und Einförmigkeit trotz der gesuchten Mannigfaltigkeit; die Worte dehnen sich ins Breite, aber sie bleiben in einer *hohlen Allgemeinheit; es fehlt das Individuale;* es fehlt das *Leben.* Vielleicht ist dies mehr ein Fehler der einmal gewählten Form, als des Verfassers, — vielleicht auch hat denselben ein gewisses Gefühl gewarnt, sich nicht tiefer in das Poetische hineinzuwagen. Aber dann wäre es besser gewesen, gar nicht daran zu streifen, sondern die Seelenmalerei den Dichtern zu überlassen.

Müller, Adam, Vermischte Schriften über Staat, Philosophie und Kunst. I. Th. — Wien, 1812.

Gedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1814, Nr. 216 und 1815, Nr. 123, 124.
SW. XIII, S. 277.

Der Herr Verfasser, bekannt vorzüglich durch seine Elemente der Staatskunst, charakterisiert die gegenwärtigen Schriften als ein leichteres, flüchtigeres Gefolge von Abhandlungen, Betrachtungen und Fragmenten über einzelne Gegenstände der höheren Politik, der Philosophie und Kunst; „eine Schar, die vielleicht unvollkommen montiert; aber gut bewaffnet, wenigstens zeigen werde, daß der Geist eines und desselben Anführers sie beseele.“ Der erste Teil enthält: I. Gelegenheitsschriften. Die Rückkehr des Königs von Preußen in seine Hauptstadt 1809. Und: Zum Gedächtnis der verewigten Königin von Preußen. Beide wahrhaft schöne Aufsätze erregen den Wunsch zu sehen, wie der Verfasser die jetzigen glänzenden Momente begrüßen werde. II. Vermischte Aufsätze über Politik und Staatswissenschaft. 1. Über die Ausbildung der politischen Ansichten in Deutschland in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Hierüber hätten wir lieber ein Buch, als einen zu wenig belehrenden, kurzen Aufsatz gelesen, der sich mit einer flüchtigen Übersicht des Bekanntesten begnügt. Was über SCHLÖZERS Wirksamkeit gesagt wird, mag nicht ungerecht sein; aber wer konnte es zu jener Zeit viel besser machen? Man strebte damals, nur erst irgend einen politischen Gedankenkreis wieder zu

gewinnen; nachdem das deutsche Reich sein Interesse für die Untertanen der einzelnen Länder größtenteils verloren hatte, und überall die Art, wie die einzelnen Landesherren ihre Gewalt gebrauchten, überall die Höfe und ihr Benehmen die allgemeine Aufmerksamkeit beschäftigten. Höhere politische Ideen standen der Wirklichkeit zu fern; bis die französische Revolution anbrach, die eben darum einen so unmäßigen Enthusiasmus erregte, weil sie statt des bisherigen Mangels an bürgerlichem Interesse doch irgend etwas Positives in die leere Stelle hineintrug. Übrigens sind wir vollkommen mit dem Verfasser überzeugt von der Nichtigkeit eines solchen politischen Gleichgewichts, das in einem bloßen Balancieren der Kräfte, ohne Vereinigung derselben, besteht. Die Wagschale mit ihren toten Gewichten taugt gar nichts als Gleichnis für das Verhältnis der Stände im Staat oder der Staaten in Europa. Die Ungleichheit der Kräfte ist zwar auch hier nicht ohne Gefahr; dennoch aber kann der aus ihr entspringende Mangel an Garantie, unendlich leichter durch irgend welche Mittelpunkte eines wahrhaft *allgemeinen* Interesses wieder gut gemacht werden, als umgekehrt der Mangel des letztern sich ausbessern läßt durch die Abmessung der Kräfte, die einander in Ruhe halten sollen. Man hat über *die Statik der Staaten* leider ihre *Mechanik* vergessen; und selbst diese ist nur die Vorbereitung zu ihrer Physiologie und Psychologie. — Ungern bemerken wir, daß der Verfasser in die richtige Vorstellung vom politischen Gleichgewicht auch den davon sehr verschiedenen Rechtsbegriff hineinzieht. Zwar auch das Recht soll Gegenstand eines positiven Strebens aller sein; dennoch ist es selbst kein positives Gut, sondern bloß ein ruhiger Zustand; und es bleibt ein solcher, wenn schon diese und jene Rechts-Einrichtungen weit höhern Zwecken dienen. Dies läßt sich hier nicht ausführen; aber jede Gelegenheit, um hinzuweisen auf den Knoten, der so viele der wichtigsten Begriffe verwirrt, muß benutzt werden. — 2. Über Machiavelli. Hier kommt der Verfasser gelegentlich auf seinen, schon aus den Elementen der Staatskunst bekannten Gedanken, daß der Staat nicht bloß aus den als Zeitgenossen zusammenlebenden Mitgliedern, sondern auch aus den vergangenen und künftigen bestehe. Eine Ansicht, die gewiß Aufmerksamkeit verdient, die aber in den bürgerlichen Gesetzen nicht so neu ist, als in den Versuchen des Naturrechts. Übrigens ist Machiavelli hier beinahe nur der Anknüpfungspunkt, um die Lehre aufzustellen, die Macht müsse nur Eine sein; gesetzgebende, ausübende, richterliche Gewalt suche man mit Unrecht zu trennen. Der Aufsatz schließt, gleichsam um sich selbst zu widerlegen, mit einem solchen Begriff von der Einen Macht, als einer Verknüpfung von Zwang, Reiz und Liebe, wie sie höchst selten gefunden wird, und niemals darf erwartet werden. 3. Vom Frieden zwischen dem Staate und der Wissenschaft. Sehr kurz; am Ende das Paradoxon: es sei jetzo beinahe das erste Problem des Staatsmanns, die Wissenschaft zu regieren. 4. Vom Papiergelde. 5. Vom Kredit der Grundstücke. 6. Von der Gewerbefreiheit. Wir wollen aus diesen Aufsätzen nichts berichten, damit nicht Einzelnes, außer dem Zusammenhange, noch seltsamer erscheine als es ist. 7. Adam Smith 1808. Hieraus zur Probe folgendes gegen den ebengenannten berühmten Schriftsteller: „Es ist wahr, der praktische Kalkül gerät in Verwirrung,

wenn man z. B. die tiefe Einsicht und den Ideen-Reichtum eines Adam Smith, in einen Überschlag des Nationalvermögens von England mit aufnehmen wollte; ebenso, wenn man bei Berechnung des gegenwärtigen, der preußischen Monarchie verbliebenen Reichtums (um 1812) etwa den Gewinn an Selbsterkenntnis und die Erfahrungen des letzten Krieges mit in Anschlag bringen wollte. Wenn man aber bedenkt, daß die notwendige Bedingung alles Reichtums, die Sicherheit ihn zu genießen ist, und daß es unendliche Grade dieser Sicherheit gibt, daß also ein geringeres Vermögen, von kräftigeren Händen gehalten, mehr innerlichen Wert hat, und viel eher Reichtum zu nennen ist, als ein großes Vermögen, welches von schwächeren Händen gehalten, und von einem schlafferen Nationalwillen garantiert wird; — so gewinnen alle jenen unsichtbaren Arbeiten auch für die Anschlagung des National-Reichtums eine große Bedeutung." — 8. Streit zwischen Glück und Industrie. 9. Fragment über den Adel. Ausführlicher wie die vorigen Aufsätze. Es gehören dazu noch mehrere nachfolgende, die sich mehr und mehr in derbe Polemik gegen Hrn. Buchholz vertiefen. Aber der ernste Gegenstand hätte eine ernstere, gründlichere Behandlung erhalten sollen; um so mehr, da er so unendlich oft besprochen ist. Hr. M. holt soweit aus, geht in so vielen Bogen um die Sache herum, als ob er sich nicht getraute, sie gerade anzufassen. Warum nicht mit einfacher Würde seinen oft eingeschärften Gedanken hier geltend machen, daß kein Geschlecht sich von der Vorzeit losreißen könnte, losreißen sollte? Daß jedem Glanze des persönlichen Verdienstes eine Abendröte natürlicher und billigerweise zugehöre, die nicht bloß das Grabmal, sondern auch das Haus des verdienten Mannes beleuchte? Aber damit kommen wir freilich nicht auf einen ewig dauernden Erbadel; nicht auf einen solchen, der von aller Erinnerung an vergangenes Verdienst verlassen, schlechterdings nichts als Glückskinder in unabsehlicher Folge darstellt und erwarten läßt. *Wer zu viel beweisen will, der beweiset nichts!* — Nach Überschlagung einiger kleinen Aufsätze erwähnen wir: 16. Programm zu Fox' Geschichte der Stuarte von einem künftigen Leser; — doch ist's genug an der Überschrift; diese zeigt hinlänglich die Dreistigkeit dieser kleinen „bewaffneten" Schar von Aufsätzen. 17. Von der National-Repräsentation. Man möchte erschrecken vor einem so gewichtvollen Titel für ein paar Blätter, die nichts erschöpfen können. Allein der Aufsatz ist trefflich in seiner Kürze. Warum, *da der Verfasser so richtig denkt über die Repräsentation*, nicht *der Köpfe nach ihrer Zahl*, *sondern der Bürgerklasse nach ihren verschiedenen Interessen,* über *das Zusammenwirken* des Mannigfaltigen dieser Interessen mit der Einheit der Regierung, über den Gehorsam gegen die Geschichte, die vorhandene Ständeverfassung, — *warum hat er oben die an sich richtige Forderung der Einheit der Macht so übertrieben*, *als ob neben dieser einen Macht nichts anderes an der Gesetzgebung teil haben dürfte?* als ob nicht einmal die Gerichte eine unabhängige Stellung daneben behaupten dürften? — Es gibt zwar Schriftsteller, die, in ihrer großen Überzeugung, wie geistvoll sie seien, ihren Lesern anmuten, den Geist aus widersprechenden Worten, — also aus ungeschickt hingeworfenen Buchstaben, herauszudestillieren. Aber ein *politischer Schriftsteller sollte Charakter genug haben, um nicht launenhaft zu*

erscheinen. — Wir übergehen einige Nummern, und mit ihnen manches Unterhaltende und Schöne; und kommen auf 21. Über die Schrift von Brandes, Betrachtungen des Zeitgeistes usw.; eine achtungsvolle Erwähnung; und schätzbar durch das, was Hr. M. in das genannte Buch hineingelesen hat. „Der Autor, (sagt Hr. Müller von Brandes) kann sich in die Maxime des faulen Fatalismus und des herzlosen Indifferentismus, daß nämlich alles, wie es gekommen sei, habe kommen müssen, nicht finden; sehr natürlich! weil er selbst in seiner praktischen Laufbahn manches anscheinend unvermeidliche Übel mutig und erfolgreich bekämpft, vieles Bedeutende getan und vieles Großes befördert hat. Was soll uns auch diese matte Lehre einer auf halbem Wege stehen gebliebenen (vielmehr einer gar nicht auf den Weg gekommenen) Philosophie? Daß die Notwendigkeit diese Welt mit allem ihren Glück und Jammer regiert, wissen und sehen wir alle, aber wer tüchtig und rüstig in der Welt gelebt hat, weiß noch mehr: daß nämlich ebenso mächtig ein unüberwindliches Gefühl der Freiheit ihr entgegenregiert." — Weiterhin gegen Brandes: „Ist nun der Staat mehr als eine von der höchsten Gewalt erfundene Maschine, so kann die Meinung, daß er eine Maschine sei, auch nicht den universalhistorischen Einfluß haben, welchen der Autor ihr zuschreibt." Und am Schlusse: „Wenn auch die Resultate des Verfassers traurig und schmerzlich sind: der Gedanke, daß es noch solche Deutsche, solche Betrachter unseres Verfalls gibt, — beruhigt." — Interessanter war uns ferner Nr. 26. Teilung der Arbeit. „Der Mensch braucht ein allseitiges, ich möchte sagen kugelrundes Gebiet seines Wirkens, wie klein auch dasselbe übrigens sein möge." Die Teilung der Arbeit ist diesem Bedürfnis entgegen; an vielen Orten auf dem Kontinent die Teilung der Bildung in den höhern Ständen, in England vielmehr in der Klasse der Fabrik-Arbeiter. Daher ein umgekehrtes Verhältnis der Moralität unter den höhern und niedern Ständen. — Das bisher aus den politischen Aufsätzen mitgeteilte könnte hinreichen, um die Leser einzuladen; allein vielleicht weniger, um sie auf die Sonderbarkeiten des Verfassers vorzubereiten. In dieser Hinsicht erwähnen wir noch Nr. 40, überschrieben: Der Marquis de Bonald. Trotz aller Kommunikationen mit Frankreich, sagt Hr. M., kennt Deutschland diesen unbedingt größten politischen Schriftsteller jenes Landes kaum dem Namen nach, während dessen *legislation primitive*, ein Werk, das viel zu groß ist, als daß ihm der *esprit des loix* auch nur zu einem Maßstabe dienen könnte, seit bereits zehn Jahren im Drucke vorhanden ist. Nach dieser ungeheuren Hyperbel (dafür erkennen wir sie, ohne den Marquis de Bonald zu kennen), kommen Proben aus dem hochgerühmten Buche, die nichts anderes besagen, als daß es dem Marquis beliebt hat, mit mathematischen Formeln ein eben so klägliches Spiel zu treiben, als einige heutige Naturphilosophen. *Cause*: *moyen* = *moyen*: *effet; premier moteur*: *mouvement* = *mouvement*: *corps* usw. Hoffentlich ist dies das allerschlechteste, was der Held des Hrn. M. vorgebracht hat; auf allen Fall ist es aber nur eine unter zahllosen Mißhandlungen, welche sich die Begriffe der Kausalität und Bewegung haben müssen gefallen lassen. Hr. M. indessen findet in diesem Werke: daß das Wesen der Dinge sich nur dem offenbaren kann, der an die Offen-

barung glaubt; er findet: daß Mathematik und Religion sich überall bedingen, während die weltliche Philosophie nur ein elendes Surrogat beider ist; (an letzterem Satze tadeln wir nur das Nur; sonst ist wahr, daß jedes Surrogat von jenen beiden etwas Elendes sein muß, indem für Religion so wenig als für Mathematik ein Stellvertreter möglich ist und wir Hrn. M. aufrichtig bedauern, wofern er, ohne ein von beiden ganz unabhängiges philosophisches Bedürfnis zu kennen, jemals mit Philosophie seine Zeit verloren hat,) er findet ferner große Ähnlichkeit zwischen seinen Elementen der Staatskunst und dem Bonaldschen Werke; — er findet endlich in dieser Ähnlichkeit nichts Geringeres als „eine merkwürdige Anekdote aus dem Verhältnis der französischen zur deutschen Literatur“. —

Nach solchen Zeichen haben wir zwar eben nicht viel Lust mit Hrn. M. tiefer ins Philosophieren hineinzugehen, müssen ihn aber doch pflichtmäßig in seinem dritten Abschnitt ein paar Schritte weiter begleiten. Also: III. Beiträge zur Philosophie der Sitten und der Natur. Nur im Vorbeigehen bemerken wir aus dem ersten Aufsatze die Notiz, daß Hr. M. zuerst auf Gott und Christus verweisend, sogleich vor dem Pantheismus, als dem fürchterlichsten Irrtume und der hochmütigsten Irrreligion warnt. Rezensent liebt den Pantheismus wo möglich noch weniger, als Hr. M.; hätte aber doch statt der Heftigkeit des Ausdrucks lieber Gründe gelesen. — Ein paar Aufsätze heißen: Versöhnung des Egoismus mit der Religion; Versöhnung der Sinnenwelt mit der Geisterwelt. Einige andere Titel lassen etwas erwarten; Hr. M. aber hat sie mit ein paar Worten abgefertigt. Nur der Seltsamkeit wegen erwähnen wir Nr. 11, überschrieben: Denkfreiheit. „Gegen das abgeschmackte Pochen der Lutheraner auf ein vorgebliches, unveräußerliches Recht des Menschen; selbst zu denken, dient zur Erwiderung: daß jede heilige Gemeinschaft besser denkt und gründlicher als der einzelne; Großbritannien denkt besser und gründlicher als NEWTON und LOCKE. Was sind eines Wurms des 19. Säc. Gedanken gegen die Gedanken der anderthalbtausendjährigen Kirche? — Es ist ein gebrechliches Handwerk, welches Denken heißt.“ — Doch alles in dieser Gegend des Buches trägt so sehr den Stempel der Unbedeutendheit, daß wir nicht mehr, weder uns noch die Leser damit aufhalten wollen.

Die politischen Aufsätze des Verfassers finden wir größtenteils so — protestantisch, daß wir wünschen, mehr davon zu lesen; besonders wenn sich der Stil des Verfassers noch ferner so veredeln sollte, wie es seit den Elementen der Staatskunst offenbar geschehen ist. Auf methodisches oder wissenschaftlich-philosophisches Nachdenken müssen wir bei ihm nun schon Verzicht tun; das ist einmal seine Art nicht. Sollten aber Hrn. MÜLLERS Beiträge im Geiste des dritten Abschnittes sich bis zum Übergewicht vermehren, so versprechen wir, ihn fernerhin weder zu rezensieren noch zu lesen.

Kayssler, A., öffentl. u. ordentl. Prof. d. Philos. an d. Univ. zu Breslau, Grundsätze der theoretischen und praktischen Philosophie, als Leitfaden zu Vorlesungen. — Halle, 1812.

Gedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1815, Nr. 125, 126.
Kl. Sch. III., S. 449. SW. XII, S. 341.

Ein unrichtiges philosophisches Lehrgebäude muß seine Fehler mehr und mehr zu Tage legen, je mehr Männer von Geist und Einsicht demselben ihre redlichen Bemühungen widmen. Ein solcher Mann ist der Vf. des angezeigten Buchs; das System aber, dem er folgt, ist im wesentlichen das Schellingsche. Welchen entscheidenden Einfluß SCHELLING auf sein ganzes Denken gehabt, das verrät schon die Sprache, mit ihren Mängeln, auf jeder Seite; und wenn der Vf., wie er gleich im Anfange der Vorrede äußert, sich zwischen FICHTE und SCHELLING gewissermaßen in der Mitte zu befinden glaubt, so möchte leicht etwas von Selbsttäuschung im Spiele sein, die ihm seine Abweichung von dem letztgenannten bedeutender erscheinen macht, als sie ist. Solche Selbsttäuschungen kommen oft vor; am sorgfältigsten aber sollten sie verhütet werden bei der Schellingschen Lehre, die bei ihrer großen Unbestimmtheit nur gar zu leicht von sich selbst abweicht, und daher keinen festen Maßstab abgibt für das, was ihr gemäß oder zuwider ist.

Zwei Bemerkungen, die uns gleich beim ersten Blicke auffielen, wollen wir dem weitern Bericht, auf den sie einigen Einfluß haben werden, voranschicken. Erstlich: der Vf. philosophiert viel zu häufig über die Systeme andrer Philosophen, wo er bei dem Gegenstande der Philosophie selbst bleiben sollte; sein Denken über die Systeme ist von seinem Denken über die Sachen fast nicht loszutrennen; und um ihn zu verstehn, muß man sich jeden Augenblick zu KANT, FICHTE und SCHELLING, oft genug auch zu andern Früheren, zurückversetzen. Wie unzweckmäßig dies sei in einem *Leitfaden für Vorlesungen*, davon zu reden wolle man uns erlassen; wohl aber bekennen wir gleich hier unser Mißtrauen gegen jedes Philosophieren, das seine Abhängigkeit vom Lesen dieser und jener Bücher nicht verleugnen kann. Ein solches ist nur zu sehr in Gefahr, die Irrtümer der Vorgänger zu vergrößern, und Mißverständnisse des Gelesenen auf das Mißverstehen der Natur zu häufen; in jedem Falle aber ist es kein *freies* Denken, welche große Rolle auch die Freiheit in dem ausgedachten Systeme spielen möge. — Unsere zweite Bemerkung betrifft die Anordnung des Buchs. Diese ist ganz so, wie sie nur bei einem Anhänger SCHELLINGS vorkommen kann. Überall ist Anfang, Mittel und Ende. Wer das Buch zuerst hinten, oder zuerst vorne aufschlägt, wird es überall beinahe gleich faßlich und gleich schwierig finden. Schon die Überschriften der Abschnitte zeigen mehr eine beliebige Stellung, als eine Regel der Ordnung, oder vollends als einen notwendigen systematischen Fortschritt. Von der Vernunft; von Gott; von der Welt; von der Seele; von der Freiheit; dem Bösen; dem Gesetz; der Triebfeder und dem höchsten Gute; endlich von der Tugend als Gesinnung. In der Vorrede sagt der Vf. geradezu: „Jeder besondere Abschnitt, wird er

auch für sich betrachtet, kann als eine neue *Erklärung* und *Bestätigung des Prinzips* gelten," (eine neue *Erklärung* sollte sehr überflüssig sein, wenn gleich anfangs die rechte gegeben wäre; und von der *Bestätigung eines Prinzips* haben wir vollends keinen Begriff. Man kann wohl *Lehrsätze* bestätigen, deren *Beweise* lang und verwickelt sind, und daher Besorgnis des Irrtums erregen; aber *Prinzipien* müssen durch sich selbst unerschütterlich feststehn). „Die Teile dieses Systems von Erkenntnissen haben keinen andern Zusammenhang, als daß in jedem das Eine Prinzip in der Richtung und Form sich gestaltet, welche die bestimmte Stelle fordert." Wir wollen nicht fragen, woher denn überhaupt die Bestimmtheit und der Unterschied der mehrern Stellen komme, da dies zu der Frage gehört, wie dem Einen die Form beiwohne; aber bemerken müssen wir, daß der Vf., ungeachtet dieser Abwesenheit aller echten Methode, dennoch von seiner Methode zu philosophieren redet, die freilich *dem gemeinen Begriffe* von Methode nicht entspreche, „nach welchem man verlangt, zuerst, daß das Prinzip *vor* und *aufser* der Erkenntnis selbst gefaßt werde und verständlich sei; sodann, daß es entweder als *Werkzeug*, oder als *äufseres Bindungsmittel* gebraucht werde, wie man etwa in der Chemie gewisse Bindungs- und Auflösungsmittel, und in der Physik den Begriff der Kausalität braucht." Dabei wird ein sehr achtungwerter Denker als Beispiel angeführt, indem derselbe einen solchen Begriff von Methode soll gehabt haben. Rez. trägt Bedenken, den Namen hier abzuschreiben, um einen grundlosen Vorwurf nicht zu wiederholen. Jedermann weiß, daß *vor und aufser der Erkenntnis* sich zwar wohl etwas *denken* und *verstehen* läßt; daß aber ein solches Gedachtes kein Erkanntes, am allerwenigsten ein Prinzip der Erkenntnis ausmacht. Das Prinzip muß selbst erkannt, ja *als* Prinzip anerkannt werden; darum ist es niemals außer und vor, sondern allemal *in* der Erkenntnis. Ferner, jedermann weiß, daß man sich das Prinzip als ein weiter zu bearbeitendes Wissen, die Methode hingegen eher als das Werkzeug der Bearbeitung zu denken habe, (wofern nämlich überhaupt von einem Werkzeuge die Rede sein soll;) daher denn das Prinzip eben so gewiß, als es nicht selbst die Methode ist, auch nicht selbst Werkzeug sein kann. Was aber von äußern Bindungsmitteln gesagt wird, verstehen wir gar nicht; am wenigsten mit Hilfe der Physik und Chemie, deren Studium wir dem Vf. schon deshalb empfehlen möchten, damit er nicht aus diesen Wissenschaften ungeschickte Vergleichungen entlehne. — Wir haben geglaubt, den *sehr ungemeinen Begriff*, welchen der Vf. von dem *gemeinen Begriff* der Methode gefaßt hat, hier vorher bemerklich machen zu müssen, ehe wir sein eignes Streben nach Methode bezeichnen. „Das von mir anerkannte Prinzip," sagt der Vf., „ist nicht der Anfang, sondern die Summe aller Erkenntnisse. Es entfaltet sich in drei Sphären, deren jede den Charakter der Einheit hat." Nach einem, unsers Erachtens völlig müßigen, Zahlenspiel aus dem Einmaleins, erfahren wir, daß die Rede sei von der absoluten Einheit, der Einheit des absoluten Gegensatzes und der Einheit der absoluten Vereinigung. Wir hören ferner, die Methode müsse sich von zwei Seiten objektivieren, nämlich als Schematismus der philosophischen Begriffe, und als Kunst der Dialektik. Diese beiden Methoden seien

noch gesondert: und darauf beruhe die Beschränkung und Unvollkommenheit des vorliegenden Buches. Eine strenge Dialektik werde *schärfere Bestimmung und Begrenzung* der einzelnen Begriffe fordern müssen. Die *Methode* sei das nächste Ziel, nach welchem die Philosophen unserer Zeit streben sollen. — Hieraus geht denn wohl klar genug hervor, daß, nach dem Vf., das Wesentliche des Systems schon vorhanden ist, die Methode aber noch hintennach kommen soll. Wir erklären, daß nach unsrer Überzeugung ein System ohne Methode gar nicht existieren kann; und daß eine Methode, die hinterher, als eine Verzierung, dazu gesucht wird, für uns nicht das geringste Interesse hat. Was uns überzeugen soll, das muß vom ersten Augenblicke, in strengster Bestimmtheit und Begrenzung der Begriffe, sofern dieselben bei jedem Punkte in Anwendung kommen, vor uns auftreten. Wo diese Forderung nicht pünktlich erfüllt wird, da tragen wir gar kein Verlangen, etwas von Ahnungen oder Anschauungen des Wahren, das wie durch einen Nebel durchscheine, zu vernehmen; indem wir aus der Geschichte der Philosophie nur zu gut belehrt sind, daß diejenigen, welche es nicht vom Anfang an genau nehmen, sich nicht etwa um Kleinigkeiten, sondern um das Ganze des philosophischen Wissens zu betrügen pflegen.

Nach diesen Vorerinnerungen werden wir nun unsern Bericht nicht von der Einleitung des Buches anfangen, sondern zuvörderst einige Stellen, die uns vorzüglich faßlich und bezeichnend scheinend, aus der „freien Übersicht derjenigen Sphäre der rein philosophischen Erkenntnis, welche ehedem unter dem Namen der Ontologie befaßt wurde,“ hervorheben, die wir auf der S. 73 u. f. antreffen.

„Die Vernunft,“ heißt es daselbst, „findet sich ursprünglich in einem Gegensatze, mit welchem das Bewußtsein entsteht; sie findet sich als tätiges und denkendes Prinzip, umgeben von einem Körper, der zwar ein in sich selbst geschlossenes Ganze, aber zugleich in seinen Organen für die Wechselwirkung mit einer unendlichen Körperwelt geöffnet ist. Wie auch die Philosophie weiterhin definiert werden möge, so ist doch ihr erstes Streben dahin gerichtet, daß die Vernunft die wahre Beschaffenheit dieses Gegensatzes, und damit sich selbst in ihrem ursprünglichen Verhältnisse erkenne, und jede Definition muß zu ihrer Rechtfertigung auf diesen Gegensatz zurückgeführt werden. Dieser Gegensatz besteht aus zwei Gliedern, welche wie die mittleren Glieder einer verkehrten geometrischen Proportion aus zwei entgegengesetzten Verhältnissen genommen sind, so daß für die vollständige Erkenntnis des ursprünglichen Gegensatzes der Vernunft das erste Glied als Voraussetzung gefordert, das vierte Glied aber als Aufgabe gelöset werden müßte.“ (Sollten die Leser dieses undeutlich finden, so müssen wir zuvörderst versichern, daß wir hier nichts auslassen; sodann aber wenden wir uns mit ihnen an den Vf., der uns erklären wolle, wie das Gleichheitszeichen, das zwischen zweien *mittlern* Gliedern einer Proportion seinen Platz hat, hineingeschoben werden könne zwischen die beiden Glieder eines *Gegensatzes*, der, als solcher, allemal selbst ein Verhältnis bildet und demgemäß entweder den beiden ersten, oder den beiden letzten Gliedern einer Proportion muß verglichen werden, hingegen mit den beiden mittlern nichts Ähnliches

haben kann. Übrigens werden wir uns wohl nicht irren, wenn wir, um des Vfs. Sinn zu treffen, als erstes Glied die absolute Einheit, als letztes gesuchtes die absolute Vereinigung hinzudenken.) „Auch ist das Problem der Philosophie von den Pflegern derselben *immer in dieser Stellung seiner Teile*, wenn auch nicht von allen vollständig, gefaßt worden. So meinten viele, die Vernunft müsse in diesem Gegensatze verharren, und sich damit begnügen, seine Unergründlichkeit zu erkennen; und alsbald wäre sowohl der Endzweck des Menschen, als die Mittel, ihn zu erreichen, unserer Erkenntnis entzogen. In dieser Meinung stehen zum Teil, und auf inkonsequente Weise, die Empiriker; ganz und konsequent die Skeptiker. Andere suchten das erste Glied, als notwendige Voraussetzung und Grund des Gegensatzes, zu bestimmen; aber, indem sie die Vernunft auf das von dem Gegensatze umgrenzte Gebiet des Bewußtseins beschränkt, folglich den Grund des Gegensatzes außerhalb der Vernunft gegeben glaubten, blieb unvermeidlich ihnen wider ihren Willen der Gegensatz das Erste, und der Grund löste sich in den Gegensatz des Bewußtseins auf. So verfuhr der Dogmatismus. KANT, der das Widersprechende dieses Verfahrens einsah, ging von der Voraussetzung aus, der Gegensatz des Bewußtseins, die ursprüngliche Erscheinung der Vernunft, sei auch sich selbst Grund; ja er würde, wäre es ihm nicht zu hart und zu bedenklich gewesen, seine, eigentlich dogmatische, Gesinnung auch in Hinsicht auf die moralische Welt der Konsequenz zum Opfer zu bringen, — selbst den Endzweck, und das höchste Gut des Menschen, als in Gegensatz gestellt, bestimmt ausgesprochen haben; *so wie in der Tat in seinen Schriften über praktische Philosophie nichts anderes geleistet worden*, und die vermittelnde Einheit, die er im Glauben an Gott als ausgleichendes Prinzip aufstellt, nur eine prekäre ist. KANTS *System ist, wenn es in seiner Konsequenz aufgefafst wird, nicht etwa blofs eine wunderbare Verschmelzung, sondern die einzig mögliche konsequente Vereinigung des Empirismus und Skeptizismus.*“ (Rez. würde viel lieber die kantische Lehre der Inkonsequenz und der mangelnden Vollendung, als einer *solchen* Konsequenz beschuldigen.) „Man gewöhnte sich nun von dem Grunde, als einem *aufser dem Bewufstsein* sich gebenden, ganz abzusehen, indem niemand daran zweifelte, daß ein solcher Grund auch *aufser der Vernunft* gegeben sein müsse. — Von FICHTE wurde der Gegensatz des Bewußtseins ganz auf sich selbst gestellt. Auf diesem Wege aber, und nach Absehung von dem Grunde des Bewußtseins als dem außer dem Bewußtsein gegebenen, konnte weder die Idee des Endzwecks, noch die Mittel ihn zu erreichen, genügend bestimmt werden.“ (Der Vf. redet hier, wie wenn die Fichtesche Lehre nur eine *Hypothese* gewesen wäre, die *darum* verwerflich sei, weil sie nicht leiste, was man von ihr verlange. Ja wir können uns des Verdachts nicht erwehren, daß ihm alle philosophischen Systeme in diesem Lichte erscheinen.) „Die Spekulation mußte nun wieder zu dem Grunde zurückkehren; und da eine Rückkehr zum Dogmatismus nach KANT nicht mehr möglich war, so wurde nun der Grund zwar als gegeben außer dem Bewußtsein, sofern er durch den Gegensatz bedingt und begrenzt ist, doch aber nicht als gegeben außer der Vernunft, der vorzüglichste und erste Gegenstand der philosophischen Erkenntnis.“

Wir haben diese lange Stelle fast mit den eigenen Worten des Vfs. angeführt, weil es bei ihm, der soviel in Andern und über Andere denkt, wichtig ist zu wissen, wie er die Andern versteht. Übrigens ist hier nicht der Ort, KANT und FICHTE gegen die seltsamen Vorstellungsarten des Hrn. K. zu verteidigen; über sein eigenes Verfahren aber erlauben wir uns einige Bemerkungen. Zuvörderst war uns der Anfang dieser Stelle willkommen, weil sich darin wenigstens die Absicht zeigt, mit etwas Gegebenen und Bekannten, nicht aber mit eingebildeten intellektualen Anschauungen, das Nachdenken anheben zu lassen. Denken und Materie sind etwas *Vorgefundenes;* dieses muß von allem, was der Philosoph hinzudenkt, sorgfältig unterschieden werden; und wenn der Vf. sein erstes Glied als ein *gefordertes,* das vierte als ein *zu suchendes* bezeichnet, so sind wir damit insofern einverstanden, als dadurch beide gemeinschaftlich dem Vorgefundenen entgegengesetzt werden. Auch darüber wollen wir mit Hrn. K. nicht rechten, daß er die Vernunft sich finden läßt als tätiges und denkendes Prinzip. Zwar, das Prinzip ist keineswegs vorgefunden, sondern ein hinzugedachter Begriff; und ob das Denken ein Tun oder ein Leiden sei, darüber entscheidet die unmittelbare Selbstauffassung gar nichts, indem das Tun sowohl wie das Leiden gleichfalls hinzugedachte Begriffe sind. Wollten wir also Hrn. K. bei den Worten halten, so müßten wir ihn hier einer Erschleichung beschuldigen; aber es scheint, er habe sich an dieser Stelle populär ausdrücken wollen. Mehr Anstoß nehmen wir an einem Punkte, den Hr. K. vermutlich für allgemein zugestanden hält; daran nämlich, daß hier ohne weiteres angenommen wird, die Philosophie habe *Ein einziges erstes* Problem, und dieses erste Problem liege *in der Art und Weise, wie der Mensch Sich finde.* Diese Meinung ist nichts als eine Angewöhnung der deutschen Philosophen seit REINHOLD, der zuerst von Einem Grundsatze der Philosophie redete, als von *dem Einen was not sei.* Wie schädlich und verkehrt diese Angewöhnung ist, kann hier nicht entwickelt werden; unbefangenes Studium älterer Systeme aber muß einen jeden belehren, daß dieselben sich eine solche Ansicht gar nicht aufdringen lassen, indem es für sie viele und mannigfaltige Anfangspunkte der Untersuchung gibt, deren jeder, wenn man will, der erste sein kann. Wie sich Hr. K. seine Auffassung der Systeme dadurch verderbe, daß er ihrer aller Problem in Eine Form bringen will, anstatt sich unbefangen der Eigentümlichkeit eines jeden hinzugeben; dies können kundige Leser schon aus der angeführten Stelle vermuten. — Was nun aber den Hauptgedanken betrifft, — diesen nämlich, zu dem Vorgefundenen ein Glied fordern, und ein anderes daraus suchen zu wollen, — so wird die Unzulänglichkeit (um nicht zu sagen die Unrichtigkeit) desselben sich sehr leicht mit Hilfe der vom Vf. selbst dargebotenen mathematischen Einkleidung zeigen lassen. Aus der Proportion $x : a = b : y$ folgt $y = \frac{ab}{x}$, oder $x = \frac{ab}{y}$, das heißt, es ist dadurch bloß ein Gesetz der Abhängigkeit zwischen x und y festgestellt; x ist eine Funktion von y, oder, wie man will, auch y eine Funktion von x; daher erstlich, nach Belieben *jedes von beiden* als das Geforderte, und alsdann das andre als das Gesuchte kann betrachtet

werden; zweitens *jedem unter unendlich vielen möglichen Werten* der einen Größe, auch allemal ein möglicher Wert der andern Größe entsprechen wird. Hr. K. beschuldige uns hier nicht einer Übertreibung seines Gleichnisses. Es liegt in der Stellung, die er selbst dem ersten Problem der Philosophie zu geben für gut findet, daß die uranfängliche Einheit, nicht, wie sich's gebührte, durch folgerechte Schlüsse aus dem Gegensatze des Bewußtseins abgeleitet, sondern vorausgesetzt und gefordert werde. Dieses Voraussetzen und Fordern hat keine Regel; es kann mannigfaltig sein, wie ein jeder will; nur daß alsdann aus der Art, wie man sich das Bewußtsein beliebig erklärte, auch eine jetzt nicht mehr willkürliche Anerkennung des letzten Ziels sich ergebe. Doch läßt sich dies auch umkehren: jeder bestimme sich nach Belieben sein Ziel, so findet er nach gehöriger Rechnung, wie er sich den Erklärungsgrund des Bewußtseins zu denken habe. Das folgt aus den Ansichten des Vfs. Will man dem entgehn, so muß außer der obigen Proportion noch eine zweite, von ihr völlig unabhängige, mit ihr gleich ursprüngliche, Vergleichung zwischen x und y gegeben sein; alsdann erst verwandeln sich beide aus fließenden in bestimmte Größen. Mit andern Worten: der Vf. muß zu seinem Problem der Philosophie noch eine andre, davon schlechthin unabhängige, Bestimmung über den Zusammenhang zwischen seinem geforderten ersten, und seinem gesuchten letzten Gliede hinzufügen; alsdann erst hat die Willkür ein Ende, und die Untersuchung kann nun beginnen. Damit aber hört jenes Problem auf, als einzig erster Anfangspunkt der Philosophie voranzustehn; indem seine Unabhängigkeit durch etwas Anderes, ihm Koordiniertes, muß ergänzt werden. — Die Schellingianer werden nun wohl, um diesen Verlegenheiten zu entgehen, am rätlichsten finden, bei ihrer intellektualen Anschauung zu bleiben, die ihnen ihr erstes Glied ohne Mühe gibt und setzt; wir aber werden der Meinung bleiben, daß sie da nur einen Fehler durch den andern, noch weit größeren, zudecken.

Wir könnten nun tiefer in das Werk und in die Lehren desselben eintreten, nur ist die Frage, inwiefern wir Dank damit verdienen werden? Von der Einleitung vieles zu sagen, ist schon deshalb nicht nötig, weil, wer die neuern Systeme kennt, ohnehin in das ganze Buch eingeleitet ist; wer mit denselben unzufrieden ist, ihnen durch jene Einleitung nicht geneigter werden wird; und wer als Unkundiger dazu kommt, hier alles dunkel und unzusammenhängend finden muß. Auf der ersten Seite ist vom ersten Aufblicken und Weinen des Kindes, auf der sechsten von Kant, Reinhold, Fichte, Bardili und Schelling die Rede. Gleich darauf wird von allen Philosophen vor Kant behauptet, sie hätten die Vernunft in ihrer angebornen Einheit mit dem Objekt bestehen lassen; und von Kant erzählt, er habe die Vernunft, auf eine einzige und wunderbare Art, in und von sich selbst getrennt, indem er sie, *die Vernunft*, einerseits als das *objektlose* Subjekt in der Einheit der Apperzeption, *andererseits in dem Dinge an sich* (wie kommt das hierher?) *als das subjektlose Objekt* aufgestellt. Rez. hat sich lange Jahre hindurch mit Kants Schriften beschäftigt, niemals aber etwas gefunden, das mit der einzig wunderbaren Erzählung des Vfs. nur die entfernteste Ähnlichkeit hätte. Gleichwohl geht der letztere von hier aus mit raschen Schritten weiter,

ohne sich nur umzusehn, ob die, welche er einleiten will, ihm folgen können oder wollen. Wir verlassen ihn an dieser Stelle, um zu sagen, daß wir den Vortrag durchgehends in den übrigen Teilen des Buches besser und sorgfältiger artikuliert gefunden haben.

Aus den Hauptabschnitten des Werks weiter zu berichten, dies wird uns dadurch erschwert, weil des Alten und Bekannten, wovon jeder schon oft gehört, und worüber jeder sich selbst längst ein Urteil gebildet hat, gar zu vieles sich entgegendrängt. Uns hat gleichwohl manches deshalb angezogen, weil wir darin ein ehrliches, unumwundenes Eingeständnis der Irrtümer finden, um derenwillen wir dieses und alle ähnlichen Systeme verwerfen; während man aus andern Schriften, die zu der nämlichen Klasse gehören, die Streitpunkte oft erst aus einer Flut von Worten, aus einer verblümten Rednerei und aus einer anstößigen Polemik mühsam hervorsuchen muß. So ist namentlich der eigentliche Mittelpunkt aller falschen Spekulation, der Unbegriff einer *Entfremdung dessen, was es ist, von sich selbst,* — dieser Proteus, der in den mannigfaltigsten Gestalten in allen Systemen wiederkehrt, und bald als immanente, bald als nach außen wirkende Kraft, bald als Freiheit, bald als Notwendigkeit, bald als ein Tun, bald als ein Leiden auftritt, — hier gleich im Anfange des ersten Abschnitts (von der Vernunft) mit einer naiven Deutlichkeit hingestellt, die kaum noch etwas zu wünschen übrig läßt, und die billig hinreichen sollte, um auf immer und entscheidend vor ihm zu warnen. „Das Sein, (so lehrt der Vf.,) ist in sich schlechthin; und wenn es das Bewußtsein begründet, so geschieht dieses *nicht durch dasjenige, was in dem Sein das Sein ist, sondern durch ein Anderes, was in und mit dem Sein zugleich sich gibt.*“ Gleich darauf hören wir, daß auch das *Selbst*bewußtsein, zwar weder in dem, was das Sein im Sein ist, noch in dem eben erwähnten *Anderen des Seins*, sondern in einem *Dritten des Seins*, welches *mit dem Bewufstsein zugleich sich gibt,* — seinen Grund findet. Indem wir solchergestalt das Andre und das Dritte des Seins schlechthin zu setzen uns nicht entblöden, werden natürlich die schwersten Fragen auf einmal zum Verwundern leicht! Dies zeigt sich auffallend in folgenden Sätzen unter der Überschrift: Von der Form des Gegenstandes der Vernunft. Sie lauten so: „*Form ist das Anderssein des Wesens als des Einsseins. Das Wesen als das Andere von sich selbst ist der Akt des Wesens. Zwischen Wesen und Form wird durch den Akt ursprünglich kein anderer Unterschied gesetzt, als dafs das Eine des Wesens durch den Akt, und in ihm, ein Vieles ist.*“ Und so ferner. Indem der Rez. den Vf. versichern muß, daß er nicht umhin könne, alle diese absoluten Sätze absolut abzuleugnen, wandelt ihn fast ein Bedauern an. Denn es wäre doch ungemein bequem, in diesem Geiste fortwährend alle Systeme der Philosophie zu vereinigen und zu erklären, indem man nur nötig hätte, einem dieser Systeme ein zweites zu verknüpfen als *das Andere des Ersten*, dann noch eins daran zu heften als das *Dritte des Ersten*, und so fort. Vielleicht ließe sich auf diese Weise auch die längst gewünschte Religionsvereinigung zu stande bringen, indem man diejenige Kirche, welche von der andern als ketzerisch gescholten wird, derselben als ein Anderes von ihr selbst beifügte. Ja wenn nur die gemeine Wirklichkeit nicht so starr und un-

biegsam wäre, so könnte man auch die Monarchie mit der Demokratie befreunden, indem man zeigte, die Demokratie sei nichts weiter als nur ein Anderes von der Monarchie. — Gleichwie nun aber dies alles sich nicht will ausführen lassen, so auch wollen wir, wo einmal vom Sein die Rede ist, bloß und lediglich von demjenigen hören, was in dem Sein das Sein ist; und stoßen dagegen unerbittlich alles von uns, was *in* dem Sein *nicht* das Sein wäre; fest überzeugt, daß, falls wir in diesem Punkte nachgeben, wir uns sogleich jedem Äußersten der Ungereimtheit würden preisgegeben haben. Übrigens ist es uns längst vollkommen klar gewesen, daß um diesen Angel sich alle Systeme drehen, die mit dem Spinozismus irgend eine Ähnlichkeit haben.

Daß uns ferner nach dem Vf. in der Vernunft sich Gott offenbare; daß Gott in der Identität seines Wesens Grund von sich selbst sei; daß die Existenz oder Wirklichkeit Gottes die unendliche Exposition seines Wesens als des Unveränderlichen sei: daß der Akt, selbst der göttliche, seiner Natur nach, das göttliche Wesen nur in Unendlichkeit, d. h. in unendlicher Vielheit zu erfassen vermöge; daß die Unterscheidung, welche der Akt zwischen dem Wesen und seiner Existenz macht, in der Intelligenz aufgehoben sei; daß das Verhältnis Gottes zur Welt nicht unmittelbar aus seinem Wesen, sondern aus seiner Existenz hervorgehe; daß der, von der realen Unendlichkeit sich lösende Akt, der Akt der Schöpfung sei, und vor (außer) aller Zeit in die ewige Selbstoffenbarung Gottes falle; daß das Erschaffene nicht aus Nichts erschaffen, sondern umgekehrt, ein entstandenes Nichts sei, von einer andern Seite aber auch als gar nicht entstanden könne angesehen werden; daß die menschliche Erkenntnis das Band sei, welches die endlichen, von Gott und von sich selbst abgesonderten Wesen mit Gott einiget; daß in der freien Tat der Intelligenz das einigende Prinzip liege; daß durch die Wissenschaft die einzelnen, veränderlichen, Formen der Herrschaft der Zeit wahrhaft entrissen werden; — dies alles versteht sich im gegenwärtigen Zusammenhange teils von selbst, teils sind es Versuche, den einmal gefaßten Grundgedanken den Bedürfnissen des menschlichen Geistes anzupassen. Rez. ist weit entfernt, mit dem Vf. über dergleichen Dinge streiten zu wollen; wohl aber sei hier mit Vergnügen das Zeugnis abgelegt, daß die Gewandtheit des Vfs. in seinen Entwicklungen uns oft den angenehmen Eindruck zurückgerufen hat, welchen Spinozas Ethik auch auf denjenigen macht, der in ihr längst nicht mehr Wahrheit, sondern nur Unterhaltung sucht. — In dem Abschnitte von der Welt bleibt der Vf. sehr im allgemeinen; zur Naturphilosophie scheint es ihm an physikalischen Kenntnissen zu fehlen.

In den spätern Teilen des Werkes haben wir vorzüglich nach dem Praktischen gesucht, wozu uns sowohl der Titel des Buchs, als die Überschriften der Abschnitte berechtigten. Wir dürfen bei denen, die den erneuerten Spinozismus unsrer Zeit kennen, ohne sich von ihm hinreißen zu lassen, als bekannt voraussetzen, daß diese Art von Systemen sehr wenig Fähigkeit besitzt, den sittlichen Ansprüchen des Menschen zu genügen. Der Meister selbst, Spinoza, erklärte geradezu, die Macht jedes Dinges, durch die es sei und wirke, sei die eigenste Macht Gottes; und

da Gott ein Recht auf alles habe, so sei eines jeden Dinges Recht so grofs als seine Macht. Er fühlte nicht, daß, ehe er diesen Satz zulasse, er vielmehr sein ganzes System umstoßen müsse, welches durch diese Folgerung die ärgste Probe des durchgreifendsten Irrtums ablege. Dieses fühlte er so wenig, daß er vielmehr auf den Grundsatz: die Gewalt ist das Recht, seinen *tractatus politicus* förmlich und ausdrücklich gründet. Spinoza verschmolz ferner die Begriffe: *Glückseligkeit* und *Tugend* auf das vollkommenste durch den Satz: *beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus (Eth. P. V, prop. XLII)*, während die Kantische Lehre durch nichts anderes so sehr alle Gemüter angesprochen hat, als dadurch, daß sie die nämlichen Begriffe, nicht etwa, wie Hr. Kayssler sich sehr unrichtig ausdrückt, in Gegensatz stellte, — sondern als völlig ungleichartig trennte, so daß sie sich nicht verhalten wie vorwärts und rückwärts, sondern wie vorwärts und aufwärts; und weder in natürlichem Streit, noch in natürlicher Verbindung stehen; eine Festsetzung, welche zum Besten der Reinheit unserer Sittenlehre auf das sorgfältigste muß aufbewahrt werden. — Spinoza verschmolz endlich die Glückseligkeit sowohl als die Tugend mit der Liebe; *diese Liebe* aber kehrt zurück in den dritten Grad der *Erkenntnis*; — ganz so, wie man es bei einem Manne erwarten muß, der, gleich dem Spinoza, außer Verbindung mit dem Menschen lebt, in Spekulationen seine Kraft verwendet, in ihnen sich glücklich und tugendhaft fühlt, indem er seiner Wahrheitsliebe, (denn von einer andern Liebe ist hier im Grunde nicht die Rede,) sich bewußt ist, und keinen andern Beruf hat. — Dazu paßt eine Gottheit, die mit unendlicher intellektualer Liebe — *sich selbst liebt;* obgleich die Selbstliebe weder bei Gott noch Menschen etwas Würdiges sein kann; vielmehr als etwas Gleichgültiges ertragen werden muß.

An diesem allen nun nehmen unsre neuern Spinozisten keinen Anstoß. Erst da wird ihnen unheimlich zu Mute, wo Spinoza, seiner Konsequenz gemäß und die Erfahrung zu Hilfe rufend *(tract. polit. cap. 2,* § 6) erklärt, es sei um nichts mehr in unserer Gewalt, einen gesunden Geist, als einen gesunden Leib zu haben. Erst wenn er ihnen die Freiheit wegnimmt, werden sie aufmerksam, und wollen ihn nicht länger begleiten. Darum stellte Schelling in seiner Schrift: Philosophie und Religion, den bekannten *Abfall* der Geister von Gott auf; wodurch die Freiheit sollte gerettet werden. Wie anstößig aber dieser Abfall geworden, ist bekannt. Nicht glücklicher scheint der nämliche Philosoph in seiner neuern Lehre von dem Bösen zu sein; wenigstens findet unser Vf. hier besonders nötig, sich einen eigenen Weg zu bahnen. Allein das wahrhaft Gute und Böse, so wie es der moralische Mensch in seinem Herzen erkennt, ist unserer Überzeugung nach in den Lehrsätzen des Hrn. K. so tief verschleiert, so seltsam vermummt, daß wir ihm hier, wo wir es lebhaft wünschten, weder vor Spinoza noch vor Schelling einen Vorzug geben können. Um ihm nicht unrecht zu tun, wollen wir das Beste, was wir in seinem Buche gefunden, voranstellen. Dies ist nicht ein Lehrsatz, sondern eine kurze Note, die, wie es scheint, der Feder des Hrn. K. beinahe nur entfallen ist. Es heißt darin so: „meine Lehre ist so wie meine Sinnesart von dem einseitigen Tätigkeits- und Kraftsystem so weit

entfernt, daß ich das tatenreichste Leben, ohne den Gleichmut, unter jeder Fahne für ein Werk des reinen Egoismus halte." Mit dieser Äußerung stimmt der Ton des ganzen Buches vollkommen wohl zusammen; und wir glauben desto leichter daran, daß hier der Vf. sich als Mensch ausgesprochen hat. Möchte er nun auch irgend einmal zu dem Gefühl kommen, wieviel mehr diese Gesinnung wert ist, als alle die spekulativen Künste, durch welche er von ihr sich Rechenschaft zu geben sucht. Kaum erlauben wir uns, noch den zweiten Wunsch zu äußern, daß Hr. K. sich noch ein wenig weiter in der moralischen Welt umsehn möge, um einst zu finden, wie wenig selbst der vollkommenste Gleichmut zureiche, um die Richtigkeit der Gesinnung zu verbürgen. —

Anstatt eigentlich moralischer Lehrsätze, die wir bei Hrn. K., um es gerade heraus zu sagen, *gar nicht* finden, müssen wir nun schon mit dem, was da ist, vorlieb nehmen. Da erkennen wir denn sehr gern den sorgfältigen und gewissenhaften Forscher in dem Umstande, daß der Abschnitt von der menschlichen Freiheit Spinozas Namen an der Spitze trägt, und daß Hr. K. sich bemüht nachzuweisen, warum derselbe auf den Fatalismus habe kommen müssen, und aus welchen Gründen man bei ähnlichen Prinzipien doch nicht genötigt sei, ihm in dieser Konsequenz beizupflichten. In Beziehung auf die bekannten Sätze: *Deus est res extensa*, und: *Deus est res cogitans*, bemerkt hier Hr. K. unter andern folgendes: „In der Idee der absoluten Substanz liegt die Notwendigkeit ihrer Existenz in unendlichen Attributen, aber *nicht zugleich der Doppelartigkeit der Attribute*; *ja es wird mit dieser Annahme, an und für sich, entweder die Einheit der Substanz, oder die Substanzialität der Einheit aufgehoben.*" Wir machen hier ein Punktum; denn diese sehr wahre und wichtige Bemerkung, welche in die innersten Gebrechen des Spinozismus eingreift, verdient für sich allein erwogen, und nicht mit dem gleich daran gehängten Irrtume vermengt zu werden. Hr. K. nämlich fährt fort: „Es muß durchaus ein Drittes als Grund hinzukommen, woraus die Notwendigkeit erkannt werde, daß die ewige Substanz ihr Sein im Gegensatze der Attribute habe." Hier kann man nicht umhin, sich an Schelling zu erinnern, der ein solches Drittes dem Spinoza unterzuschieben längst für nötig fand, und es bald die höhere Einheit, bald das Band, bald den Urgrund oder Ungrund genannt hat. Wir sind überzeugt, daß alle dergleichen Philosopheme — nicht über die Natur der Dinge, nicht über das in der innern oder äußern Erfahrung Gegebene, sondern über das Lehrgebäude des Spinoza, — diesem letztern, wenn er noch lebte, höchlich mißfallen würden; daß er darin nichts als eine Unfähigkeit, die Vereinigung des Mannigfaltigen in dem Einen *unmittelbar* zu begreifen, erblicken könnte; und daß er die sehr natürliche Frage aufwerfen würde: ob man denn die Vereinigung des Dritten oder des Bandes mit jedem der Verbundenen etwa besser begreife? und ob man nicht lieber gar noch ein Viertes und Fünftes annehmen wolle, um das Dritte mit dem Ersten und Zweiten zu verknüpfen? welches denn ins Unendliche fortgehen würde! — Unser Vf. hingegen wird bei dieser Gelegenheit zum Idealisten, und kommt unerwartet der neuern Fichteschen Lehre ganz nahe, in folgender Wendung: „Da die Idee der einen, ewigen und un-

endlichen Substanz nur im Geiste gegeben ist, so ist auch die Substanz selbst notwendig eine geistige, *das Sein der Körper dagegen blofser Schein*, der sich endlich im Geiste zu der Wahrheit auflöset, daß jeder Körper eine werdende Intelligenz ist, — und daß mit dem Gegensatze (der räumlichen und geistigen Welt) eigentlich bloß eine Trennung im Bewußtsein, ein doppelter Zustand des Geistes ausgedrückt wird." Doch wir müssen eilen, zu der Hauptsache, der Lehre von der Freiheit zu kommen. Hier zeigt sich eine Subtilität, die in ähnlichen Untersuchungen wohl niemals weiter getrieben wurde. „Spinoza konnte zwar die Lösung des Akts von dem Sein nicht übersehen; aber er faßte den gelösten Akt nur in der einseitigen, notwendigen Verbindung *mit* der Substanz *in* der Substanz; nicht zugleich in der Verbindung beider in dem Akte oder in der Freiheit. *Der Akt verbunden mit dem Sein in dem Sein* ist das reale Unendliche; dieses ist zu unterscheiden von der *absoluten Identität*, und gegenüber steht eine Verbindung in der Diversität, nämlich die *Verbindung des Akts mit dem Sein in dem Akte.*" Wir haben dieses, wenig verkürzt, mit des Vfs. Worten wiedergegeben. Um es zu begreifen, muß man sich vor allem erinnern an die oben angeführten Sätze von dem, was in dem Sein nicht das Sein, sondern ein Anderes von ihm selbst ist. Aus dem Einen löst sich der Akt; er ist aber doch der Akt *des Einen*, also nicht völlig abgelöset, sondern noch verbunden mit jenem. Nun muß zuvörderst das Eine von sich selbst unterschieden werden; inwiefern es einerseits, das Eine an sich, andererseits aber dasjenige Eine ist, welches den Akt produziert. Allein jenes und dieses sind nicht verschieden, sondern dasselbe. Folglich ist auch der Akt mit dem Einen an sich, oder mit dem Sein in dem Sein, verbunden. Dabei aber dürfen wir nicht stehen bleiben. Denn der Akt ist gleichfalls zwiefach zu betrachten; er ist einerseits Akt an sich, und auch als solcher real; andererseits Produkt der Einheit. Beides ist, (wie vorhin bei dem Einen,) nicht verschieden, sondern dasselbe. Demnach ist auch der Akt an sich, wiewohl unterschieden von ihm selbst als Produkt der Einheit, doch noch verbunden mit dem Einen. — Diese Art von Spaltung und Wiedervereinigung kann man nach dem gegebenen Typus so weit fortsetzen, wie man will; und man gewinnt dadurch einen Vorrat von Begriffen, die alle möglichen Verwandtschaftsgrade dessen, was von dem Einen ausgegangen ist, mit dem ursprünglichen Einen selbst, darstellen. Die Verwandtschaft erlischt niemals völlig; es kommt niemals zu einem eigentlichen Abfall; aber die Entfernung wird immer größer, und sie wird groß genug genommen werden können, um die Distanzen auszudrücken, welche man zwischen Gott und der Materie, zwischen Gott und der menschlichen Seele, — folglich auch zwischen Gott und dem freien Willen glaubt annehmen zu müssen. Die Darstellungen hiervon lassen sich gar mannigfaltig versuchen; und es werden auch nach unserm Vf. noch gar manche kommen, die uns beschreiben, wie das Freie zwar von Gott seinen Ursprung habe, doch aber frei, oder von ihm unabhängig sei; — und wie es zwar unabhängig, doch aber nicht abgefallen, sondern wie eine Verbindung erhalten sei, die stets den Rückweg offen stelle. Die größte Schwierigkeit bei allen solchen Untersuchungen dürfte nur diese sein, — daß man während der Arbeit ja nicht wahr-

nehme, in welcher Ungereimtheit man von Anfang an gewesen sei und bleibe; indem überall eine Lösung angenommen wird, die nichts ablöset, eine Einheit die nicht Eins, und eine Vielheit die nicht Vieles ist. Daher denn diese Art von Spekulation die müßigste und leerste ist, die nur jemals in menschliche Köpfe kommen konnte.

Wir finden nun nicht nötig, dem Vf. auch noch ausführlich in seine Theorie des Bösen zu folgen. Er sagt uns genug davon in den kurzen Sätzen: *das Böse erscheint allgemein als Zerstörung*; und: *gut nennen wir dasjenige, was in und durch sich selbst ist und bleibt.* Diese Verwechslung des Guten mit dem Realen und des Bösen mit dem Negativen sind längst bekannt; und wenn sie der Wahrheit gemäß wären befunden worden, so hätte längst alle Ethik in der Physik untergehen müssen, und die Begründung jener durch diese wäre nicht eben jetzo eine Neuigkeit des Tages.

Was wir etwa dem Vf. Unangenehmes könnten gesagt haben, das wird hoffentlich schon durch die Länge und Ausführlichkeit dieser Rezens. aufgewogen sein; wenigstens bitten wir den Herrn Prof. KAYSSLER, dieselbe als ein Zeichen unserer Achtung, wie sie es wirklich ist, so auch anzunehmen. Eine Rezension ist kein Richterspruch, sondern Darlegung einer individualen Überzeugung; auch werden sich Männer genug finden, die das vorliegende Buch anders beurteilen. Da in der Vorrede die Vermutung geäußert ist, der Rezens. dieser und einer frühern Schrift des Vf., werde der nämliche sein, so muß bemerkt werden, daß dies nicht der Fall ist; wohl aber hat Schreiber dieses nichts dagegen, daß sein Name dem Verfasser, und so öffentlich als man will, genannt werde.

Sinclair, Versuch einer durch Metaphysik begründeten Physik. — Frankfurt a. M. in der J. Ch. Herrmannschen Buchhandlung, 1813. gr. 8. 1 Thlr. 12 Gr.

Gedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1816, Nr. 138, 139. SW. XIII, S. 297.

Den Physikern wird schon der Titel einigermaßen andeuten, was sie von dem Buche zu erwarten haben. Das Wort: *Begründen*, ist an sich verdächtig; es führt auf den Gedanken, man wolle einer Sache, die schon steht, Gründe unterschieben, deren sie nicht bedarf, und die vielleicht weniger fest sein möchten, als sie selbst. Die Metaphysik aber ist vollends nach dem Zeugnis aller Zeiten weniger evident, als die Physik; daher würde es sich eher hören lassen, wenn jemand durch Physik eine Metaphysik, oder wenigstens einen Teil der letzteren, zu begründen suchte, als umgekehrt. Die Schellingsche Schule ist gleichwohl anderer Meinung; für diese also, und für ihre Beobachter, kann das angezeigte Buch ein Interesse haben.

„Ich wünschte, (sagt der Verf. in der Vorr.) daß meine Schrift, indem sie die unbefangene Beachtung mit der geistigen Deduktion in Verbindung setzt, dazu beitragen möge, das leider in Deutschland androhende

Schisma zwischen Metaphysik und den Naturwissenschaften zu verhindern; daß, es siege auch die eine oder die andere Partei, immer unausbleiblich den Untergang der vorzüglichsten Eigenschaft der bisherigen deutschen Gelehrsamkeit, den ihrer Gründlichkeit, zur Folge haben würde. Findet diese allgemeine Darstellung Beifall, so werde ich als weitere Ausführung die Lehre der besonderen Erscheinung der Körper folgen lassen."

Eine Ausführung ist nun vom Verf. nicht mehr zu erwarten, denn er ist nach öffentlichen Nachrichten unlängst verstorben; zu früh für seine Freunde und Bekannte. Wie sehr aber sein Tod zu bedauern sein mag: hier haben wir bloß mit seinen Schriften zu tun, und insbesondere mit seinen philosophischen Lehren; wir können ihm an diesem Orte nicht mehr Ehre erweisen, als er sich dadurch verdient hat.

Der Schellingschen Partei nähert sich der Verf. nur von fern; dies zeigt schon die angeführte Stelle; auch steht das ganze Buch in engster Verbindung mit einem früheren, originellen und sehr ausführlichen philosophischen Werke des Verfs., welches den Titel führt: *Wahrheit und Gewifsheit*; und worauf wir auch in gegenwärtiger Rez. werden zurückgehen müssen. Zu wünschen wäre aber, daß der Verf. das Verhältnis seiner Lehre zu der Schellingschen, mit der sie unvermeidlich muß verglichen werden, selbst angegeben hätte. Allein er schweigt über Schelling; und nennt ihn nicht einmal da, wo man es am ersten erwarten sollte, nämlich in der Vorrede, in folgender Stelle: „Das Bemühen wird nicht zu verkennen sein — die würdigen Vorarbeiten unserer Zeit zu benutzen. Ich nenne hierbei dankbar die Namen: Erxleben, Lichtenberg, Euler, Girtanner, Ritter, Schubert, Gube, Hildebrand, Bartels und Häberle." Bei einer solchen Zusammenstellung von Namen, und bei solchen Auslassungen kann man sich der Betrachtung nicht erwehren, wie vielförmig doch die Metaphysik sei, welche heutzutage die Physik begründen soll; wie vielgestaltig selbst in denjenigen Köpfen, die in diesem Unternehmen zusammentreffen. Besäße die Schellingsche Lehre auch nur in dem Kreise, in welchem sie wirkt, (und einer mittelbaren Einwirkung derselben ist auch unser Verf. sicher nicht entgangen,) eine hinreichende Kraft zu *täuschen*; wäre sie auch nur auf dem Standpunkte, welchen sie gewählt hat, etwas Bestimmtes, und unter gewissen Voraussetzungen Einzuräumendes: so würde sie alles, was sich ihr nähert, zwingen, sich vollends mit ihr zu vereinigen; sie würde überdies in einem ganz anderen Einklange mit sich selbst sein, als in welchem selbst die Schriften ihres Urhebers sie uns vernehmen lassen. Von der andern Seite aber ist auch ein gewisser *Eigensinn* nicht zu verkennen, der jeden antreibt, *selbständig sein* zu wollen; und der eben dadurch die wissenschaftlichen Kräfte zersplittert. Unser Verf. hätte wohl Ursache gehabt, sich näher anzuschließen; und mindestens deutlich zu sagen, was und wie Fichte und Schelling auf ihn gewirkt haben. Seine Schriften sind keine Lehrbücher, und er war nicht Professor, kein mündlicher Vortrag sollte seine Schriften ergänzen; vielmehr wenden sich dieselben unmittelbar an das lesende Publikum. Diesem nur ist ohne Zweifel besser Schelling als Sinclair bekannt. — Für den letzten ist freilich jede Ermahnung zu spät; aber man darf wohl im allgemeinen bemerken, *dafs sehr oft der*

Kompendienstil sich auch da einschleicht, wohin er gar nicht gehört; und man dürfte manchen Schriftsteller erinnern, dafs, wenn er gelesen und verstanden sein wolle, er wohl Ursache haben möchte, etwas Originalität zu opfern, und etwas gefälliger gegen seine Leser, an schon bekannte Punkte seine Rede anzuknüpfen.

Inwieweit aber war SINCLAIR selbst mit SCHELLINGS Lehre bekannt und vertraut? Diese Frage dringt sich uns auf, indem wir in der Vorrede noch folgende Äußerung finden: „Hoffentlich wird man es mir nicht zum Vorwurfe machen, daß das vor einiger Zeit in physikalischen Schriften übliche Symbolisieren und Parallelisieren mit psychischen und moralischen Gegenständen bei mir nicht vorkommt; denn ich denke, *diese Schwärmerei* soll sich bereits überlebt haben."

Also für *Schwärmerei* hielt der Verf. jenes *Symbolisieren?* Das ist es in der *Schellingschen Schule* keineswegs. Man mag die ganze *intellektuale Anschauung* des Absoluten, welches die reine Identität des Idealen und Realen sein soll, immerhin, und mit gutem Rechte, Schwärmerei nennen; obgleich sich darüber aus dem historischen Zusammenhange der Schellingschen mit der Fichteschen und Spinozistischen Lehre noch ein anderer Aufschluß ergibt: allein, wird einmal das Prinzip zugegeben, so folgt von selbst die prästabilierte Harmonie aller Entwicklungen im Gebiete der Natur und des Geistes; und jene Schule ist sogar genötigt, lieber die gezwungensten Deutungen der Phänomene zu wagen, als den Parallelismus jener beiden Reihen irgendwo zu unterbrechen. Sie selbst, die Schule, wird sich überlebt haben, sobald sie ihr Symbolisieren und Parallelisieren nicht weiter durchführen kann.

Wenn nun SINCLAIR, wie wir Ursache zu finden glauben, die Lehre SCHELLINGS nicht sonderlich genau studiert hatte, — vielleicht aus dem sehr begreiflichen Grunde, weil er selbst andere Prinzipien bei sich festgesetzt hatte, womit er jene schon auf den ersten Blick im Widerstreite sah, so ergibt sich, daß er um so mehr aus sich selbst will verstanden sein, je weniger er aus andern kann erklärt werden. Auch weist er uns nicht bloß gleich im Anfange des gegenwärtigen Buchs aufs bestimmteste zurück auf das frühere Werk: *Wahrheit und Gewifsheit,* sondern er hat sogar aus dem letztern einen nicht unbeträchtlichen Teil hier wieder abdrucken lassen; und dieser Abdruck füllt beinahe die Hälfte des Buches. Dies ist um so auffallender, da zum Verstehen unumgänglich der Zusammenhang des größern Werkes erfordert wird. Fast scheint es, die neuere Schrift habe hauptsächlich den Zweck, an die ältere zu erinnern. Und in dieser Absicht wollen wir ihr keineswegs hinderlich sein. Denn für diejenigen wenigstens, die Muße genug haben, um das Schauspiel der Äußerungen des menschlichen Forschungsgeistes näher zu beobachten, werden auch SINCLAIRS Versuche sich Wahrheit und Gewißheit zu verschaffen, des Interessanten genug darbieten. Rez. freilich bekennt von sich selbst unverhohlen, daß er bei ganz abweichenden eigenen Überzeugungen, genug und mehr als genug, zu schauen finde an *den Wendungen und Windungen jenes Fadens, der von* KANT *zu* SCHELLING *hin sich fortzieht*; er darf sich nicht rühmen, ein sehr aufmerksamer Leser der Sinclairschen Schriften gewesen zu sein. Vielleicht aber hat er doch noch

mehr Fleiß, als andere darauf verwendet. Und da nun alle diejenigen, welche neuerlich sich gern mit dem Namen der Naturphilosophen begrüßen lassen, unseres Bedünkens sehr wohl täten, einer der ihrigen einigermaßen ähnliche und doch davon meist unabhängige, Bestrebung mit Aufmerksamkeit zu betrachten, gesetzt auch, daß sie bei der Gelegenheit hier und da einen ihrer eignen Flecken im Spiegel zu sehen bekämen, — so wollen wir versuchen, ob wir ihnen etwas aus SINCLAIRS Schriften erzählen können, das sie zum eigenen Lesen veranlassen möge.

„Das Sein der Dinge, (so lautet es in § 4 der durch Metaphysik begründeten Physik,) ist ein Einzel-Sein, das in einer Annäherung zu einem Füreinander-Sein begriffen ist. Die Körper haben eine Bestimmung. Daher stehen ihre Wirkungen unter einem höheren Einfluß. Aus diesem sind sie entstanden; ihm gleich zu werden, sind sie bestimmt; daher ist ihr Sein ein Schaffen und ein Werden, eine Progression, worin jeder Körper als hervorgehend aus einem andern, und als hervorbringend einen dritten muß gedacht werden. Bei der Einwirkung, Mischung, Anziehung koexistieren die dadurch verbundenen schon in einem höheren Verhältnis, sie sind durch *Bestimmung* verbunden." (Sollte vielleicht der Titel des Buches nicht besser so lauten: *Versuch, die Teleologie in die Physik* einzuführen —?) „Es muß schon Gleichheit zwischen ihnen sein, denn das ist höhere Koexistenz. Gleiche, nicht entgegengesetzte, werden daher aufeinander wirken, und sich mischen; und ein Körper wird seine Kraft und Anziehung nur gegen gleiche, nicht entgegengesetzte zeigen." Dieser letzteren Behauptung entspricht vortrefflich die tiefer unten vorkommende Lehre vom Wasser, und wir können der Versuchung nicht widerstehen, daraus gleich hier ein paar Paragraphen einzuschalten, wobei wir jedoch die eigentlichen Physiker bitten müssen, die Augen zuzudrücken. Eine der häufigsten Verbindungen ist die des Oxygens und Hydrogens im Wasser; beide Bestandteile, der erste ohne übrigen, der zweite mit übrigem körperlichen Zusammenhang, sind die beweglichsten Stoffe und haben daher als gleichartig eine große Verwandtschaft zueinander. Aus dieser großen Ähnlichkeit beider Stoffe erklärt sich auch, daß aus der Zersetzung des Wassers zuweilen kein Oxygen, zuweilen kein Hydrogen entsteht; denn da zwischen ihnen kein anderer Unterschied, als der des körperlichen Zusammenhangs beim Hydrogen, ist, der leicht beim Zersetzen entweder entsteht oder vergeht, so geht ein Stoff zuweilen in den andern über." Der Verf. ist noch freigebiger mit Verwandlungen; er erlaubt gleich darauf auch, daß das Hydrogen erst Azot werde, ehe es sich in Oxygen verwandelt. Wir kehren in den obigen Zusammenhang zurück. „Die Physik setzt schon voraus, daß alle Körper nach den Graden ihrer Veränderlichkeit und Verwandelbarkeit, ihrer Auflösbarkeit und Produktibilität unterschieden und bekannt seien. Ehe aber die nach der Veränderlichkeit und *Verwandelbarkeit zum Ganzen der Natur*, eingeteilten Dinge, einzeln zum Gegenstande der Erklärung der Natur aus den Erscheinungen der Körper genommen werden, müssen wir erwägen, wie im Ganzen die Körper als verwandelbar und produzierend gedacht zur Erklärung der Natur aus den fünf verschiedenen körperlichen Erscheinungen dienen." (Die Zahl *fünf* ist in dem System des Verfs. von Wichtigkeit.

In dem Buche: *Wahrheit und Gewifsheit*, finden wir sie unter der Rubrik: angewandte Wissenschaften, so künstlich angebracht, daß nicht bloß die Zahl selbst, sondern auch ihre zweite Potenz, die fernere Einteilung anzuordnen dient. Es kommen dort nicht bloß die fünf Wissenschaften vor: Geometrie, Arithmetik, Naturbeschreibung, Chemie und Physik — diese steht am Ende: — sondern es handelt auch die Geometrie zwar von Punkt, Linie, Figur, Fläche, Winkel; die Arithmetik aber vom Numerieren, Addieren, Multiplizieren, Dividieren und Subtrahieren; ferner die Naturbeschreibung von Veränderung, Wirkung, Ursache, Bestimmung, Verwandlung; weiter die Chymie [so schreibt der Verf.] von Auflösung, Mischung, Anziehung, Sättigung, Produktion; und endlich die Physik — *mirabile dictu* — von Gefühl, Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack)." *Wir erkennen aber in der Physik nicht alle Körperlichkeit*, sondern wir können in ihr nur dasjenige für Körper halten, was mittels seiner räumlichen Gehaltteile auf unsern Körper einwirkt, obgleich wir uns sonst alle Dinge als Körper denken müssen, und also auch viele, die uns nicht körperlich, und mit Zusammenhang von Teilen erscheinen. Da wir nun in der Chemie *Form* und *Materie* unterscheiden, jene als den Zusammenhang, diese als die Bestandteile der Körper annehmen, so können wir diejenigen Körper in der Natur, die zu klein sind, um uns körperlich zu erscheinen, und deren Form wir also nicht erkennen, Materie ohne Zusammenhang, *freie Materie* nennen. Wir müssen uns ferner den Zusammenhang denken als in einem beständigen *Werden* begriffen; ein *Sein* und *Nichtsein* zugleich, in Hinsicht der Bestandteile als solcher; wir müssen uns denken etwas, das nicht ganz Bestandteil des Körpers sei, sondern das entweder aufgehört, oder erst angefangen habe es zu sein. Hieraus fließt, *dafs wir uns keine absolute Grenze der Körper denken können, sondern dafs zu jedem Körper etwas nicht Erscheinbares gehöre, welches wir zur freien Materie rechnen, und in Bezug auf den davon umgebenen Körper die Sphäre desselben nennen.*" Ohne Zweifel wird jedem unserer Leser einleuchten, was für eine herrliche Eroberung unser Verf. an dieser Sphäre der Körper an dieser freien Materie, gemacht habe; und wie leicht es sich mit der verdrießlichen *actio in distans* muß fertig werden lassen, nachdem die scharfen Grenzen der Körperlichkeit, die genauen Umrisse der Figur, so glücklich sind aus dem Wege geräumt worden. Bei so glänzender Kühnheit müssen Physik und Metaphysik bald recht leicht werden! — Unser Verf. setzt uns aber jetzt gleich noch mehr in Erstaunen, indem er unverzüglich ans Werk geht, uns im Ernste die Hauptlehren der Physik (zwar nicht alle) nach den fünf Sinnen zurecht zu stellen. Nämlich beim Gefühl handelt er von der Wärme, — und von der Schwere. Beim Gesichte vom Lichte. Beim Gehör vom Schalle. (Hier findet sich unter andern der merkwürdige Satz, daß, wenn ein vom Schalle berührter Körper vollkommen mitschalle, man dieses vorzugsweise Widerschall oder Echo nenne.) Beim Geruch wird gehandelt von den Dämpfen, — und von der Elektrizität. Und beim Geschmack — vom Verbrennen. „Wirklich, sagt er, ist auch, wenn wir in unserem Körper das Feuer fühlen, dies ein Geschmack, ein Verwandeln der Dinge und Produktion der Körper; weil dies aber eine Zerstörung unseres eigenen Körpers und die Grenze

der Sinne ist, verlangen wir nicht bloß dasjenige Feuer zu nennen, was uns brennt, was wir schmecken: sondern auch das, was wir bloß durch Wärme fühlen, als Licht sehen, als Schall hören, und als Duft riechen." — Jetzt aber müssen wir unsere Leser noch einmal versichern, daß wir treulich dem Gedankenfaden des Verfs., ja seinen Paragraphenzahlen nachgegangen sind, und keineswegs mutwilligerweise das Hinterste nach vorn gekehrt haben. Denn auf die eben erzählte Anordnung der Naturlehre folgt nun erst die *wesentlichste* Einteilung, die, zwischen Körpern, deren Zusammenhang sich leichter, und denen, wo er sich schwerer trennt. Und nun werden sogleich chemische Begriffe eingemischt: Hydrogen, Carbonicum, Oxygen und Azot sollen sich nach Graden der Beweglichkeit und des körperlichen Zusammenhanges unterscheiden! Wir gestehen, hier auch nicht mehr erraten zu können, was der Verf. sich mag gedacht haben. Sollen wir glauben, er sei in den Elementen der Chemie so unwissend gewesen, um bei deren Grundstoffen an die Prädikate dessen zu denken, was aus ihnen erst entstehen soll? — Weiter folgen in bunter Verwirrung ganz kurze Andeutungen über Elastizität, Stoß, Pendel, Faserbau, Polarität, Kristallisation, Organisation usw., woraus wir bloß zur Probe den § 201 ausheben wollen, der mehr für die Metaphysik als für die Physik des Verfs. charakteristisch ist: „Unter den anorgischen (anorganischen) Körpern sind die der Schwere am wenigsten unterworfenen, sondern mehr der Einwirkung der nächsten Umgebung ausgesetzten, die vollkommensten, weil dies bestimmtere Füreinandersein sie dem Zustande des vollkommenen Lebens, und seinem Ziel, der Verwandlung näher bringt." — Unerwartet begibt sich der Verf. von S. 45 an, mehr in die gewöhnliche Form der Naturlehren und handelt nun nacheinander ausführlicher als zuvor, jedoch immer noch in aphoristischer Kürze, von der Bewegung, der Schwere, der Wärme, dem Lichte, dem Schalle, dem Dunste, dem Feuer, der Elektrizität, dem Magnetismus, dem Galvanismus, darauf kommt er zurück auf feste, flüssige, luftförmige und organische Körper. Man wird von selbst erwarten, daß hier alles, was sich der mathematischen Physik nur von ferne nähert, im höchsten Grade dürftig ist; in der Tat gab sich der Verf. unnötige Mühe, indem er aus bekannten Lehrbüchern diese und jene dahin gehörigen Sätze ganz kurz abschrieb und in sein Buch eintrug.

Wir, unsererseits, würden uns unnütze Mühe geben; wenn wir aus einem Buche, das auf Physik nicht den allergeringsten Einfluß haben kann, noch etwas weiteres ausheben wollten. Nur bedauern können wir, daß diese Wissenschaft von philosophierenden Köpfen auf eine Art behelligt wird, die sie notwendig als Zudringlichkeit ansehen, und immer von neuem zurückweisen muß. Nicht als ob wir das Unternehmen einer Naturphilosophie überhaupt für verkehrt hielten! Gerade im Gegenteil. Aus der Beobachtung und Erfahrung Schlüsse ziehen, und durch diese Schlüsse Anlaß geben zu neuen Experimenten und Beobachtungen, dies ist ganz dem Geiste der Physik gemäß; auch sollte man denken, daß die Schlüsse *derjenigen* die sichersten und weitgreifendsten sein müßten, die sich am meisten im Schließen geübt, den Zusammenhang zwischen Gründen und Folgen am besten untersucht, die Elementarbegriffe am

schärfsten zergliedert, über Substanz, Kraft, Materie sich die genaueste Rechenschaft gegeben haben. Aber, abgesehen davon, daß eben in diesen Elementarbegriffen Wahrheit und nicht Irrtum sein muß, wenn sie der Physik nützlich werden sollen, — so zeigt sich in der Art, wie in den letzten beiden Dezennien über die Natur ist philosophiert worden, der Leichtsinn schon offenbar auf der Oberfläche und in der äußeren Gestalt der darüber geschriebenen Bücher. Während die Kompendien der empirischen Physik bei zunehmendem Reichtum der Wissenschaft, immer voluminöser werden, wissen die Naturphilosophen das Ganze auf wenigen Bogen abzuhandeln. Wie ist das möglich? Halten sie sich etwa bloß an die allgemeinsten Begriffe? Untersuchen sie nur die Möglichkeit der Materie in ihren Hauptformen? O nein; sie verlieren sich hier und da in die speziellsten Gegenstände, sie greifen in der Masse der Tatsachen nach allem, was eine entfernte Ähnlichkeit hat mit ihren spekulativen Vorstellungsarten. Mag eine Naturerscheinung noch so abgeschlossen sein, mag sie sich gleichsam in einem Winkel verstecken, wie etwa der Magnetismus, der als deutliche und sichere Erfahrung nur einzig beim Eisen vorkommt, und hier eine Menge von schroffen Eigentümlichkeiten zeigt, so daß zwischen ihm und der am nächsten verwandten Elektrizität eine weite Kluft befestigt bleibt: es hilft nichts, der Magnetismus wird hervorgeholt, er muß sich gefallen lassen, mit der Elektrizität und dem chemischen Prozeß in eine Reihe zu treten; — das ganz Spezielle mit dem höchst Allgemeinen; — und diese drei müssen sich, nach einer möglichst schief und oberflächlich aufgefaßten Analogie, reimen auf die drei Dimensionen der Materie! So etwas ist weder Philosophie nach Physik; es sind Grillen eines nach Hypothesen haschenden Kopfes. — Aber andere Köpfe suchen nach anderen Hypothesen; SINCLAIR spielt, bei Gelegenheit des Magnets und der Elektrizität, mit seiner freien Materie, die er einsaugen und ausscheiden läßt. Wie lange und wie oft werden dergleichen Spiele noch wiederkehren, und sich in die Reihen ernster Untersuchungen eindrängen wollen?

Hätte das angezeigte Buch keine interessantere Seite, als die physikalische, so würden wir nicht so lange dabei verweilt haben. Aber mehr Bedeutung gewinnt es als das, was es eigentlich ist, als Beilage und Nachtrag zu dem vorgenannten größeren Werke des Verfs. Ohne Zweifel war SINCLAIR ein Mann von philosophischer Anlage; er fühlte lebhaft die Bedürfnisse des Denkens, und er befriedigte sie, so gut *seine Lage es erlaubte*, und sofern *das Zeitalter ihn begünstigte*. Er war Geschäftsmann in ausgezeichneten Verhältnissen; er nahm teil an den Versuchen FICHTES und SCHELLINGS; er nutzte späterhin seine Muße, um in eigentümlicher Form seine eigentümlichen Gedanken aufzuzeichnen. Sein Werk, *Wahrheit und Gewifsheit*, beginnt mit der rätselhaften Frage: wie wird unterschieden und nicht unterschieden? Dieser Frage korrespondiert weiterhin ein anderer Ausdruck: was ist Sein? Darauf wird geantwortet: Gott ist das Sein; auf die erste Frage aber erfolgt die etwas weitläufige Antwort: Einigkeit des Unterscheidens und Nicht-Unterscheidens ist vermittelst eines Unterscheidens, das dem Nicht-Unterscheiden entgegen ist, ohne es aufzuheben.

Etwas näher wird man dem Sinne dieser Sätze kommen durch folgende Behauptungen: das Denken ist ein Unterscheiden, das Nichtdenken ein Nicht-Unterscheiden. Das Bewußtsein ist ein Unterscheiden, das Sein Gottes ein Nicht-Unterscheiden; das Leben ein Unterscheiden und Nicht-Unterscheiden zugleich. Es ist auch ein Sein Gottes in den Dingen, sofern sie nicht unterschieden werden. Der Ausdruck für dieses Sein Gottes ist die Welt. Nimmt man hiermit einige früher angeführte Sätze zusammen: so sieht man leicht, daß Vereinigung des Vielen und Mannigfaltigen in den Dingen und im Bewußtsein zu einem Ganzen der Natur, der Hauptgedanke unseres Verfs. war; und daß er die höchste Einheit, die er finden konnte, unbedenklich Gott nannte.. Die Art und Weise aber, wie er sich der Einheit zu nähern strebte, führte ihn auf so labyrinthische Wege, wie wir sie in keiner anderen philosophischen Schrift angetroffen zu haben uns erinnern. Man könnte glauben, die obigen Behauptungen müßten ihn dem SPINOZA genähert, oder im entgegengesetzten Falle ihn der Mistik zugeführt haben; allein weder von jenem noch von diesem haben wir eine Spur angetroffen. Dagegen hat wohl nie ein Philosoph so viele Widersprüche nachgewiesen, als SINCLAIR, der unaufhörlich aus einem in den andern gerät. Bei ihm ist ein Widerspruch sogar im mathematischen Punkt, dann in der Linie, der Figur, der Fläche; es sind Widersprüche im Numerieren, Addieren usw. Widersprüche endlich im Gefühl, im Geruch, im Geschmack! Hier ist nun offenbar ein Einfluß derjenigen Form der Untersuchung zu finden, die man aus FICHTES früheren Werken kennt. Dort war sie insofern am rechten Platze, als in der Tat die Aufgabe, das Selbstbewußtsein in einen Begriff zu fassen, auf einen widersprechenden Gedanken (den der Identität des Objekts oder Subjekts) hinführt. Aber schon FICHTE, anstatt diesen, und einige verwandte, unvermeidliche Widersprüche, wirklich hinweg zu heben, um alsdann die Untersuchung in einer ebenen Bahn fortgehn zu lassen, verschob nur die Knoten von einer Stelle zur andern; er ließ sich's gefallen, daß in den erhaltenen Resultaten wieder neue Widersprüche zum Vorschein kamen. Wir können uns hier auf diesen Punkt, der in Hinsicht auf philosophische Methode zu den wichtigsten gehört nicht weiter einlassen; so viel aber ist leicht zu bemerken, daß eben da, *wo* FICHTE *nicht tief genug gegriffen hatte, die Nachfolger vollends nur die Oberfläche streiften*; die Gegner aber in ihrer Meinung bestärkt wurden, es gäbe weiter keine andere philosophische Methode, als die, welche schon die allgemeine Logik lehre, und wohin diese nicht reiche, da müsse man sich einerseits der Erfahrung, andrerseits dem Glauben überlassen. Wie konnten sie anders denken, wenn sie sahen, daß diejenigen, die sich mit Aufstellung und Lösung von Widersprüchen beschäftigen, dabei ohne alle Methode zu Werke gingen, und nur ein Spiel, einen dialektischen Scherz zu treiben schienen, den man verlängern konnte, so weit man wollte, ohne ein Ziel zu erreichen, das durch seine eigene Natur Stillstand geboten hätte? — Bei SINCLAIR nun weiß man wirklich manchmal nicht recht: spielt er mit den Widersprüchen, oder *treiben die Widersprüche ein Spiel mit ihm?* Wir sind der letztern Meinung; auch sind wir fest überzeugt, daß nicht SINCLAIR allein ein solches Mißgeschick erlitten habe. Die

Natur selbst, in ihrem Zusammenhange und in ihrer Mannigfaltigkeit lockt den Denker zu einer entfernten, nicht angeschauten sondern nur *vermuteten Einheit* hin; wie man fortschreitet, verliert sich mehr und mehr die Hoffnung, der immer gleich unsichtbaren Einheit näher zu kommen; dagegen macht die Vielheit ihre Rechte geltend; denn es zeigt sich, daß, je mehr man vereinigen wollte, desto mehr der anfangs übersehenen Unterschiede und Ungleichartigkeiten wieder zum Vorschein kommen. Ist es leichter, das Viele aus Einem, oder ein *Zusammen des Vielen* zu begreifen? Was auch die Philosophen aus Vorliebe für jenes sagen mögen, die Physiker werden immer der letzteren Meinung den Vorzug geben; und wir hüten uns wohl, ihnen zu widerstreiten.

Apel, August, Grundsätze der Metrik. — Leipzig, 1814. 1 Th. 8.

Gedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1817, Nr. 47, 48. Kl. Sch. III, S. 464. SW. XII, S. 354.

Aus diesem Werke eines achtungswerten, zu früh verstorbenen Schriftstellers hat schon eine andere Literaturzeitung mit ungewöhnlicher Ausführlichkeit an das Publikum berichtet; so daß es jetzt weniger auf einen vollständigen Auszug, als auf Prüfung der vom Vf. aufgestellten Theorie ankommen dürfte. Indem hierzu der Rez. einen Beitrag zu geben wünscht, muß er zuvor an die besondere Natur des Gegenstandes erinnern. Die Metrik hat keine selbständige Kunst unter ihrer Leitung; sie setzt die Sprache voraus, als Material, in welchem die metrischen Schönheiten sich darstellen sollen. Sie hat ferner kein abgeschlossenes Kunstgebiet; denn auch Musik und Tanzkunst stehen unter Gesetzen des Rhythmus. Diese beiden Umstände machen ihre Prinzipien dunkel; denn, um des ersten willen, gibt es für sie keine reinen und in sich vollständigen Kunstanschauungen, folglich auch keine ganz fest bestimmten ästhetischen Urteile; vielmehr mengt sich immer die Eigentümlichkeit der Sprachen in unsere metrischen Auffassungen, woraus selbst bei der größten Behutsamkeit ein vielfach getrübtes Urteil, häufig aber auch eine Veranlassung entsteht, daß der Metriker sich seiner Vorliebe und besonderen Meinung in Ansehung dieser oder jener Sprache überlasse. Und indem man nun die an sich dunkeln Prinzipien dadurch aufzuhellen sucht, daß man sie in ihren Folgen, d. h. in den bewährtesten Kunstprodukten, durch Analyse derselben erkennen will, wirkt der zweite Umstand störend ein; denn nicht bloß die poetischen, auch die musikalischen Kunstwerke, und zwar aus verschiedenen Zeitaltern, wollen dabei in Betracht gezogen sein; ja die Tanzkunst, oder vielmehr die gesamte Möglichkeit rhythmischer Schönheit in den Bewegungen des menschlichen Leibes, macht Anspruch, dabei in Erwägung zu kommen. So hat man der Analogien zu viele; wie es allenthalben zu gehen pflegt, wo man auf dem Wege der Abstraktion vom Vorhandenen sich zu den Elementen des Schönen zu erheben sucht. Und wenn nun wiederum die Vorliebe des einen für Poesie des andern

für Musik sich geltend machen will; wenn dieser aus der Musik die Metrik, jener aus den vorhandenen Versmaßen die Musik belehren möchte; alsdann entsteht ein Streit, der sich schon darum nicht schlichten läßt, weil keine der Parteien auch nur Lust hat, die andere zu hören. Um die Sache vollends zu verwirren, fehlt alsdann nichts mehr, als daß jeder auch noch auf seine Weise, und nach seiner vorgefaßten Meinung, eine der vorhandenen philosophischen Schulen herbeirufe, daß z. B. einer nach Kantischen, ein anderer nach Schellingschen, ein dritter nach Platonischen Ansichten, sich eine Hypothese bilde, die er für eine Aufstellung der Prinzipien der Metrik ansehe und ausgebe! Unter solchen Umständen hilft sich dann die Menge, wie sie kann; sie *mengt* alle diese verschiedenen Vorstellungsarten in *ein* Chaos von Inkonsequenzen zusammen; denn unfähig, gegen einen Irrtum sich zu stemmen, um neuen Schwung zu gewinnen, oder auch in dem Irrtume die entstellte Wahrheit zu erraten und aus ihm zu enthüllen, bleiben die meisten bei der gemächlichen Meinung: die Wahrheit werde ja wohl irgendwo zwischen den verschiedenen Parteien in der Mitte liegen! —

Die Metrik ist jetzt bekanntlich in den Händen der Philologen; die schon in ihren kritischen Beschäftigungen Anlaß genug finden mußten, sich um genaue Festsetzungen, zwar nicht der Metrik an sich, wie sie sein soll, sondern jener Metrik der Griechen zu bekümmern, wie sie nach den Eigentümlichkeiten der griechischen Sprache, und bei den Mängeln der griechischen Musik, sein konnte und wirklich gewesen ist. Durch die hier gebrauchte Unterscheidung dessen, was ist und sein soll, hat der Rez. ohne Zweifel schon verraten, daß er nicht Philologe ist. Denn wohl schwerlich würde ein solcher sich's einfallen lassen, an dem Vorurteil, die griechische Metrik sei zugleich die vollkommene und einzig wahre, noch zu zweifeln.

Der Vf. des angezeigten Werkes ist in diesem Punkte nachgiebiger, als der Rez. Er sagt in der Vorrede: „Wir haben zu viel Beweise von dem Kunstsinn des klassischen Altertums, als daß wir uns überreden könnten, die Griechen hätten ein so wunderliches Gewirre von Lang und Kurz, wie uns die Gelehrten vorzeigen, für schönen Rhythmus gehalten. *Bevor man über die Schönheiten der alten Versrhythmen entscheidet, sollte man billig diese Rhythmen selbst kennen, d. h. sie so bestimmt und unzweideutig vernehmen, als andere Rhythmen, z. B. in unserer Musik.*“ Dieser Ausspruch des Vf. ist zwar an sich wahr und vortrefflich; allein was das Beispiel anlangt, so hängt es, wie die Folge zeigt, mit der Meinung des Vf. zusammen, unsere Musik sei in Hinsicht der möglichen Rhythmen nicht bloß tadelfrei, sondern auch erschöpfend; so daß es keine anderen, als die in ihr gebräuchlichen Rhythmen geben könne. So liegt bei ihm das doppelte Vorurteil für die griechischen Versmaße und für die heutige Musik zum Grunde; es fällt ihm nicht ein, daß wohl an beiden etwas Wesentliches fehlen möge; vielmehr sucht er überall zu den Versen der Alten den Schlüssel in unserem heutigen *Takte*. Dadurch befindet sich nun seine Ansicht in einem lebhaften Streit gegen berühmte Philologen befangen; und es ist unvermeidlich, daß er auch seinen Rezensenten einigermaßen in diesen Streit verwickele. Wenn indessen auf diesem Blatte

einige Bemerkungen vorkommen sollten, die nicht umhin können, hie und da zu mißfallen: so liegt dabei wenigstens keine Streitsucht zum Grunde, wohl aber eine alte Gewohnheit, sich um berühmt gewordene und weit verbreitete Vorurteile nicht viel zu bekümmern, sondern es kurz und gerade zu sagen, wie weit dieselben von der Wahrheit entfernt seien.

Fürs erste übergehen wir, was in der Vorrede gegen Hermann und Böckh vorkommt; wir suchen dagegen aus der etwas weitläufigen Darstellung des Vf., (der sich vielleicht zu viel Mühe gab, um populär zu schreiben), die wesentlichen Angaben seiner Gesichtspunkte und Prinzipien hervor. — Metrik ist dem Vf. nicht bloß Theorie des Versbaues, sondern *Wissenschaft des Rhythmus im allgemeinen*, gleichviel auf welche Weise derselbe vernommen werde. Gewiß muß die Grenze so weit gesteckt werden; aber wieviel fehlt daran, daß der Vf. ein so ausgedehntes Kunstgebiet in allen seinen Provinzen durchwandert wäre! Schon die Inhaltsanzeige ergibt, daß derselbe den gewöhnlichen Gedankenkreis der Metriker nicht überschritten, und daß er, gleich anderen, es unterlassen habe, sich eines *Rhythmus im großen*, der ganze Kunstwerke der Musik, der Redekunst, der Poesie umfaßt, der nicht bloß im Material der Darstellung, sondern auch in den Gedanken liegt, ja sich in verschiedene, kontrapunktisch ineinander verflochtene Rhythmen zerlegen läßt, — mit klarem Bewußtsein zu erinnern. Nur kurz, und mit Verweisung auf die Poetik, erwähnt er dessen in § 97. So entgeht ihm dasjenige, was gerade das am meisten Genialische in klassischen Werken, das Bewundernswürdigste besonders in den Kompositionen der großen Musiker ausmacht; dasjenige, was der Nachahmer am wenigsten erreicht, so wie es bis jetzt auf keine feste Regel ist zurückgeführt worden. — Doch wir wollen unsere Forderungen nicht ins Weite treiben, sondern zufrieden sein, wenn wir nur in der Bestimmung der einfachsten Elemente uns auf genügende Weise belehrt finden. Aus den Vorerinnerungen, wodurch hierzu der Vf. sich den Weg bahnt, heben wir die Tatsache heraus, welche, wie Rez. glaubt, nicht bestritten werden kann: daß in der deutschen Sprache viele Worte vorkommen, deren Zeitmaß durch den bloßen Unterschied der Kürze von der Länge, als dem Doppelten von jener, nicht hinreichend bestimmt wird. Die Worte: *Anbeten*, *Ausrufen*, *Durchgänge*, *Furchtbares*, lassen sich nicht hinlänglich durch _ _ ◡ bezeichnen; sondern besser durch ♩. ♩ ♪ nach Art der Musiker; und der Vers: *Liedvolle, laubdunkle Waldesnacht*, gehört in ein Metrum, das mit Hilfe punktierter Noten, nur mit Annahme einer *dreizeitigen Länge*, gebührend bestimmt werden kann. Dieser dreizeitigen Länge gedenkt übrigens schon Voss in der Zeitmessung der deutschen Sprache S. 96, während derselbe außerdem durch seine mannigfaltigen Bemerkungen über mittelzeitige Silben, die nach ihm bald lang, bald kurz sind, es deutlich genug an den Tag legt, daß in Versmaßen, welche bloß auf gewöhnliche Längen und Kürzen berechnet sind, zum wenigsten unsere deutsche Sprache die Mannigfaltigkeit ihrer Rhythmen nicht vollkommen entfalten kann.

Noch eines Punkts aus den Vorerinnerungen müssen wir erwähnen. Der Vf. sucht zweien sehr bedeutenden Einwendungen, die man gegen seine Begründung der Metrik auf den Takt von der Deklamation und

von gewissen Fällen taktloser Musik hernehmen kann, im voraus zu begegnen. Er nimmt neben dem wirklichen Takte noch einen *intentionellen Takt* an, oder ein bleibendes Taktgefühl selbst während der Fermate, während der Dehnung mancher Noten im Rezitativ, während der Pausen des Deklamators, welchem letzten überdies noch volle Freiheit zustehen soll, das Tempo zu ändern, ohne dadurch den Takt aufzuheben. Auch hier gestehen wir die Richtigkeit der Tatsache ein, und fügen noch die Erinnerung hinzu, daß auf mannigfaltige Weise auch selbst die taktmäßige Musik häufig das Taktgefühl auf die Probe stellt, indem sie ihm durch unerwartete Pausen, Accente, oder Bindungen entgegen arbeitet, und daß in vielen dieser Fälle es sich bewährt, wie leicht bei einigermaßen geübten Ohren das Taktgefühl entsteht, und wie stark es sich mitten unter den Hindernissen zu erhalten im stande ist, nachdem es einmal angeregt und in gewissem Grade befestigt war. Allein bei gehöriger Vergleichung der verschiedenen Fälle wird man auch finden, wie verschieden die Lebhaftigkeit ist, womit das Taktgefühl kämpft, und wie verschieden der Grad, in welchem es sich erhält. Es kann auch erliegen; besonders bei Pausen am Schlusse eines Gedankens, die gewöhnlich von nachlässigen Sängern oder Spielern verkürzt werden, um den neuen Gedanken zuzueilen; — es kann auch der Auffassung eines andern Taktes Platz machen, wie denn dieses nicht bloß da geschieht, wo der Musiker einen neuen Takt vorzeichnet, sondern dem Wesentlichen nach auch da, wo drei Takte ein rhythmisches Ganze bilden, nachdem zuvor zwei, oder vier, oder acht Takte waren zusammengefaßt worden, oder umgekehrt, — eine Art von Veränderung in der musikalischen Bewegung, die zwar nur ausgezeichneten Tonsetzern zu gelingen pflegt, von diesen aber oft genug mit großer Wirkung angewendet wird. Nimmt man dies alles zusammen, so ergibt sich, *dafs das Taktgefühl, weit entfernt immer mit gleicher Bestimmtheit zu wirken, vielmehr in einer schwebenden und oft nur schwachen Regung kann gehalten werden, wobei es aufhört, eine feste Regel für die Folge der Rhythmen zu geben,* — daher denn unser Vf. in Gefahr ist, aus richtigen Tatsachen viel zu schließen, wenn er alle Metrik auf den Takt gründet. Doch wir wollen ihn zuvörderst weiter hören.

Er beginnt seinen allgemeinen Teil (und dieser allein liegt gedruckt vor uns, während die Vorerinnerungen noch einen besonderen versprechen), mit einer Abhandlung über den Rhythmus. Leider verbirgt sich hier unter vielen Worten, Beispielen, vorgreifenden Bemerkungen, deren rechte Stelle erst im folgenden kommen soll, — die Verlegenheit des Vfs. um eine sichere Ableitung und Bestimmung des Begriffs vom Rhythmus. „Wir finden, (sagt er) in der Zeiterfüllung etwas der Figur im Raume Analoges, eine *Zeitfigur.* Die eigentümliche Begrenzung der Figur im Raume ist Ausdruck ihrer innern *Kohäsion,* oder Selbständigkeit. Was aber für das Räumliche Kohäsion ist, das ist für die Erscheinungen in der Zeit *Evolution.* Um Kohäsion zu bemerken, muß die Reflexion erst Teile (eine Vielheit) unterscheiden, die nun von der Anschauung als zusammengehörig (Totalität) aufgefaßt werden. Ebenso kann auch Evolution nicht angeschaut werden, ohne Mannigfaltigkeit der Momente, die als Ganzes unter dieser Form aufgefaßt werden sollen. Zeitmomente

müssen also erscheinen, ihre Vielheit muß wahrgenommen, aber als Einheit angeschaut werden, indem ein Moment als Erzeugnis des andern sich offenbart. Die Zeitfigur ist mithin eine Reihe von Evolutionen. Insofern nun der Rhythmus eine Figur in der Zeit ist, verstehn wir darunter die anschaulich dargestellte Einheit einer Reihe von Zeitmomenten. In höchster Allgemeinheit aber (mit Abstraktion von der Zeit selbst), ist Rhythmus eine Reihe von Momenten der Evolution, welche dem Sinn als Ganzes erscheint. In einer solchen Reihe muß ein Moment als Erzeugtes des andern erscheinen. Der anschauliche Charakter des Hervorbringenden ist nur, der Natur der Sache nach, *Kraft;* der des Hervorgebrachten, *Schwäche.* Das bewirkende Moment heiße *Bild*, das Bewirkte *Gegenbild.* Indem jenes zu diesem in das Verhältnis der Länge zur Kürze tritt, entsteht der *Trochäus. Wie nun aber in der ursprünglichen rhythmischen Einheit die Fähigkeit, oder das Streben liegt, sich in Bild und Gegenbild zu scheiden, und durch diese Scheidung als Rhythmus zur Erscheinung zu kommen, so liegt diese Tendenz, sich von neuem zu rhythmisieren, auch in dem Bilde, das hier als Länge sich charakterisiert hat, und durch den Gegensatz der Kürze schon eine Duplizität des Gehaltes in sich ankündigt.* Zerlegt sich die Länge in zwei Momente, so entsteht der Tribrachys, oder, wenn das erste Moment nicht bloß accentuiert, sondern auch verlängert wird, der Daktylus ♪. ♬ ♪. — Außer diesen Verhältnissen ist noch *metrische Proportion* der rhythmischen Momente eine Hauptbedingung zum Auffassen einer Reihe als Rhythmus.“ (Ein wahres Wort, womit der Vf. aber nicht hätte *hintennach* kommen sollen.) — „*Denkt man die Zeit in ihrem ursprünglichen Wesen, als reines Werden, (Evolution, oder mit einem Schulausdruck: das unendliche, formell ideelle Bild der Einheit), so ist Rhythmus allerdings das endliche formelle Bild der Zeit*, deren Anfang und Ende für uns im Unendlichen liegt. Bei dieser Ansicht darf es nicht befremden, *rhythmische Reihen im Raume zu finden. Denn die Zeit spiegelt sich im Raume.*“ (Sehr gewiß; nur schade, daß der Vf. hierüber bloß in Bildern zu reden versteht.) „Rhythmus im Raume ist nicht einerlei mit Symmetrie.“ (Hier hätte doch der Vf. lieber erst genau nachdenken sollen, was denn Symmetrie sei? Er würde gefunden haben, daß in der Auffassung derselben allerdings ein Rhythmus liegt; nur ist Rhythmus ein weiterer Begriff, Symmetrie der engere.) „*Wechselwirkung* ist in dem reinen Begriff des Rythmus gar nicht enthalten; sie ist vielmehr der Grund der *Harmonie*, welche allerdings mit dem Rhythmus sehr nahe verwandt,“ (ein starker Irrtum!) „*und nur eine andere Erscheinung der Einheit ist, als dieser.* In räumlichen Verhältnissen zeigt sich die Harmonie als Symmetrie.“ (Durchaus irrig!) „Wer die Architektur die Musik des Raumes nennt, sagt in der Tat nichts Auffallenderes, als wenn er die Jugend den Frühling des Lebens nennt.“

Rez. hat in diesem Auszuge aus demjenigen Teile des Buchs, der die philosophische Grundlage des Ganzen ausmachen soll, den Vf. meist ungestört reden lassen, damit man den Grad von Festigkeit und von Zusammenhang dieser Lehre in der gegebenen Probe wahrnehmen könne. Unverkennbar ist der Einfluß Schellingscher Ansichten auf den Vf., und wer von diesen mit ihm ausgeht, der wird vielleicht das Streben der Ein-

heit nach rhythmischer Evolution gar nicht übel finden. Besonders bequem ist allemal die Annahme einer solchen Einheit, aus der sich ausbrüten läßt, was man nur will, — oder vielmehr, was man anderwärts schon als ein Gegebenes kennen gelernt hat, und wozu man eben jetzt um die Erklärung verlegen ist. Nur würden wir doch auch den Anhänger der Schellingschen Lehre fragen, ob es nicht nötig sei, vor allem die mütterliche Einheit, aus welcher die Rhythmen hervorgehn sollen, erst selbst aus der allerhöchsten absoluten Einheit zu evolvieren? Damit man doch sähe, ob sie nicht etwa gegen irgend eine andere, ihr entsprechende Einheit, in dem wohlbekannten Verhältnisse des Idealen zum Realen stehe? Oder umgekehrt, ob nicht etwa in der Poesie sich Metrum und poetischer Gedanke wie Leib und Seele verhalte; so daß vor allem nach der *Bedeutung* des Trochäus und Daktylus müsse geforscht werden, wie etwa nach der Bedeutung eines Organs im menschlichen Leibe, oder nach der Bedeutung einer Krankheit pflegt gefragt zu werden? — Dem Rez. wenigstens scheint Apels Metrik selbst in dem Schellingschen Boden gar nicht fest gewurzelt; und da wir doch eine Metrik aus dieser Schule haben müssen, so läßt sich leicht vorhersehen, daß wir die evolvierte rhythmische, oder *sich rhythmisierende* Einheit noch in ganz anderer Gestalt werden kennen lernen.

Setzen wir das beiseite, was der Vf. von Schelling haben kann; so bleibt etwas anderes übrig, was von seinem Gegner Hermann herzurühren scheint, und was dieser auch in dem neuen Werke, *elementa doctrinae metricae*, wiederholt vorgetragen hat. Hier finden wir gleich auf der ersten Seite die *Continuität* als Merkmal der Symmetrie; gerade denselben Irrtum, den Apel durch den Ausdruck *Kohäsion*, als Merkmal der Figuren im Raume bezeichnet. Oder soll man glauben, beide Schriftsteller, die der Sprachen, in denen sie schreiben, so höchst kundig sind, hätten hier in den Worten einen Fehlgriff getan? Wie dem auch sei: es ist offenbar, daß Symmetrie ebensowohl zwischen getrennten Körpern, ja zwischen einzeln stehenden Punkten vorkommt, wie bei zusammenhängenden Figuren; es ist gleichfalls höchst bekannt, daß Pausen keineswegs den Rhythmus unter den Noten, zwischen denen sie stehn, aufzuheben vermögen. Ja es ist höchst nötig bei der Grundlegung zur Metrik sich zu erinnern: *daſs an sich gar nicht durch die Dauer, durch die Länge, sondern lediglich durch völlig momentane Einschnitte in die Zeit, ein Maſs derselben kann hervorgebracht werden;* gerade wie im Raume die Abmessung z. B. eines Fußes nicht darauf beruht, ob der Raum zwischen den Endpunkten dieses Maßes erfüllt sei oder leer, sondern darauf, daß diese Endpunkte die gehörige Distanz haben. So gibt's Rhythmus im Trommelschlage; aber das Perpendikel, so genau es auch die Zeit einteilt, dient dennoch, für sich allein, gar schlecht zur *sinnlichen* Darstellung dieser Einteilung, weil es in beständiger, noch dazu ungleichförmiger Bewegung ist, und die Momente, welche jeden Schwung begrenzen, nicht genau können wahrgenommen werden, wo nicht durch das hörbare Anschlagen, was etwa eine Sekundenuhr vermöge ihres Räderwerks hinzufügt. Dieser Umstand nun, daß nicht auf Zeitlängen, sondern auf Zeiteinschnitten alles Zeitmaß beruht, ist für die Metrik schon darum

höchst wichtig, weil er den Gebrauch des Takts in derselben beschränkt. Denn die Stimme des sprechenden oder singenden Menschen macht keineswegs so scharfe Einschnitte in die Zeit, wie der strenge Takt sie erfordern würde; und eben darum entsteht auch kein so genaues Taktgefühl beim Rezitieren eines Verses, wie dieses in der Musik gewöhnlich (auch nicht immer) der Fall ist.

Ferner: um auf die Hauptsache zu kommen, Apel und Hermann gründen mit gleicher Zuversicht, wenn auch nur mit einiger Verschiedenheit in den Wendungen, ihre Theorie auf den *Kausalbegriff.* Hiergegen hat schon Böckh, im Anfange seines Werks über die Versmaße des Pindar, die ganz natürliche Einwendung gemacht, daß sämtliche Silben eines Wortes oder Versfußes durch die Sprachorgane hervorgebracht werden, daß also, weit entfernt, ein Kausalverhältnis *zwischen* sich zu haben, sie vielmehr von einer gemeinsamen Ursache abhängen. Übrigens wird der berühmte Urheber jener metrischen Kausalitätslehre wohl selbst nicht hoffen, anderwärts, als unter den treuen Anhängern Kants für seine Theorie Glauben zu finden. Außer der Kantischen Schule ist man längst überzeugt, daß Kausalität und Zeit gar nicht unmittelbar zusammen gehören; daß auch im großen die Succession der Weltbegebenheiten keineswegs geradehin aus dem ursächlichen Zusammenhange derselben abzuleiten sei; indem vielmehr die Ursache mit ihrer Wirkung stets *genau zugleich* sein muß, weil sie sonst *für eine Zeitlang Ursache ohne Wirkung* sein würde. — Dessenungeachtet nun liegt in Hermanns Behauptung etwas Wahres; und es ist wirklich seltsam, daß nicht wenigstens die Stelle, wo diese Wahrheit zu suchen sei, von irgend jemanden beachtet wurde. Offenbar ist nämlich alles Metrum auf die Auffassung des Hörers berechnet, und auf eine *psychologische Notwendigkeit*, vermöge welcher in demselben das Metrum gleichsam anklingen muß.

Also nicht mit allgemein-metaphysischen Begriffen, dergleichen das Kausalgesetz in sich faßt, sondern nur mit psychologischen Lehren muß man die Metrik in Verbindung bringen, wofern man über die Möglichkeit der, ihr angehörigen, ästhetischen Urteile Aufschluß verlangt.

Wiederum aber hilft hier die bekannte Theorie von den Seelenvermögen zu gar nichts; sondern man muß die besondere Art von Kausalität erforschen, womit Vorstellungen einander zuwider und zusammen wirken, nebst den *Bewegungen* der Vorstellungen, die daraus entstehen, man muß die Gesetze kennen, nach welchen *Vorstellungsreihen* sich bilden, sich im Bewußtsein entwickeln, und in dieser Entwicklung einander fördern oder hindern können. Prozesse dieser Art sind während jeder rhythmischen Auffassung in beständigem Gange, verschieden modifiziert nach der Verschiedenheit des Rhythmus. Doch dies gehört in die Mechanik des Geistes; und Rez. bricht hier ab, weil er nicht seine eigene Sache führen, sondern den richtigen Gedanken in Hermanns Theorie: *eine Kausalität zwischen den Vorstellungen, wodurch die rhythmischen Elemente aufgefaſst werden*, bemerklich machen wollte. In der Allgemeinheit und Notwendigkeit der Gesetze, wonach diese Kausalität sich richtet, liegt auch allein das *objektiv Gültige* der Metrik.

Um Apels Deduktionen aus den aufgestellten Grundgedanken nun-

mehr zu beobachten und zu prüfen, müssen wir bei dem doppelten Unterschiede, welchen er seinem Bilde und Gegenbilde einräumte, anknüpfen. Jenes nämlich soll vor diesem entweder Intensität, oder Extensität voraus haben. Im letzteren Falle ist das Bild lang, das Gegenbild kurz, wie im Trochäus; im ersteren Falle hingegen haben beide gleich lange Dauer, wie im Spondeus; aber sie unterscheiden sich wie *Arsis* und *Thesis*, das Bild ist stark, das Gegenbild schwach. (Widerlich ist die Verwirrung in dem Gebrauch dieser Worte, die ohne Zweifel die Musiker niemals um der neuen Metriker willen werden abändern wollen. Und sehr schlecht ist der Grund, um dessen willen der Vf. es „billig findet, daß der Metriker seine Benennung von *Hebung* und *Senkung der Stimme* hernehme!“) Also auch Apel verwechselte Stärke mit Hebung, Schwäche mit Senkung der Stimme! Es ist unbegreiflich, wie ein Kenner der Musik dem schädlichen Doppelsinne des Wortes: *Accent*, sich gleich so vielen andern preisgeben konnte. Rez. muß es also wohl einmal deutlich aussprechen, was zwar alle Welt weiß oder wissen kann: daß man bei schwacher Stimme recht gut höhere Töne, bei starker Stimme ebensogut tiefere Töne singen kann; *daſs also auch die Hebung und Senkung nichts mit der metrischen Arsis und Thesis gemein hat*, außer inwiefern der Organismus der Sprachorgane es mit sich bringt, daß, wer lauter sprechen will, die Stimme *gern*, doch keineswegs *notwendig*, erhöhet, und sie im Gegenfalle senkt. Wären die Accente der griechischen Sprache, die wir verkehrt genug als Hindernisse des Lesens nach der Quantität zu betrachten pflegen, etwas mehr gewesen, als *Accente* in der eigentlichen Bedeutung, nämlich Zeichen von *Erhebung* der Stimme zu höheren Tönen; hätten die accentuierten Silben auch noch, unserer falschen Gewohnheit nach, *stärker* sollen ausgesprochen werden: so würde kein griechischer Vers zu stande gekommen sein. Denn auf der *bloſsen Quantität*, oder *Zeitdauer*, kann kein Vers beruhen; die Arsis muß hinzukommen, damit es *Einschnitte* in die Zeit geben könne; und diese Arsis darf in gar keine Kollision mit dem Accente geraten. In dem Nächstfolgenden zeigt sich nun Punkt für Punkt das Willkürliche und Springende in des Vfs. Theorie. Wir fragen ihn: wie kommt's, daß jenes Bild, welches zuerst als Kraft, also stark erscheinen sollte, jetzt auch durch Länge sich von dem Gegenbilde, als der Kürze unterscheiden kann? Er antwortet nichts, als: „Beides ist eins und dasselbe, nur einmal unter qualitativen, das andere Mal unter quantitativen Verhältnissen betrachtet.“ Eine solche Antwort aber ist ein Geständnis, daß man keine Antwort habe. — Wir fragen ihn weiter: wie kommt's, daß im Falle des quantitativen Verhältnisses die Länge gerade das Doppelte der Kürze wird, wie im Trochäus? Er antwortet: „Da die Ungleichheit hier ohne alle Bedingung gefordert ist,“ (so, sollte man denken, kann *jedes* Verhältnis derselben zur Kürze stattfinden! — nein, sondern:) „so findet bloß die ursprünglichste und unbedingteste aller Ungleichheiten statt, nämlich die der Hälfte, oder des Verhältnisses von zwei zu eins.“ Durch so leichtsinnige Schlüsse kann die Metrik wohl verwirrt, aber nicht aufgeklärt werden. — Übrigens hat nun der Vf. sich die Bahn geöffnet, um sowohl ein gerades, als ungerades Metrum entstehen zu lassen. Denn bei gleicher Quantität des Bildes und Gegenbildes haben wir den Spondeus; bei un-

gleicher den Trochäus, in welchem sich, nach der obigen Evolutionstheorie, die Länge wieder in zwei Kürzen zerlegen läßt, die alsdann mit dem Gegenbilde zusammengenommen den Tribrachys, oder für größeres Maß den Molossus, hiermit aber das ungerade Metrum ergeben. Daraus entsteht dann sehr leicht weiter ein *gemischtes* Metrum, wenn die Glieder des geraden dreifach, des ungeraden zwiefach zerlegt werden (dort $\frac{6}{8}$, hier $\frac{3}{4}$ Takt) und ein *gemengtes* Metrum, wenn neben der Zweiteilung auch Triolen zugelassen werden. Hier konnte der Vf. in keinen Irrtum geraten, denn er war auf dem längst vorgezeichneten Wege der Musik. Hier aber ist er auch belehrend, wenigstens *über die in der deutschen Sprache möglichen Versmaſse.* Wir heben nur ein Beispiel aus. Der Vers:

Laut tönet der Jagdruf, und das frohschallende Waldhorn,

würde durch gewöhnliche *Jonicos a maiore* offenbar schlecht bezeichnet werden; er hat folgendes Maß:

Dieses steht fest, ganz unabhängig von aller Metrik der *Griechen*, die der Vf. den Philologen überlassen konnte, wenn es ihm darum zu tun war, eine für uns brauchbare Metrik zu schreiben. Mögen immerhin wie BÖCKH versichert, die Alten keine dreizeitige Länge gehabt, oder beachtet haben, sie existiert dennoch, und kann dem deutschen Dichter wichtig genug werden, besonders wenn er sein Gedicht will gesungen hören.

Eben hier, wo die heutige Musik den Vf. unterstützt, beschränkt sie ihn aber auch auf eine für Metrik höchst nachteilige Weise. Weil nämlich in ihr nur Teilungen nach den Zahlen 2 und 3, nebst deren Potenzen und Produkten, üblich sind, erklärt der Vf. geradehin: *„An einen Fünfachtel-, oder Fünfvierteltakt sei nicht zu denken."* Rez. hat sich aber dennoch die Freiheit genommen, daran zu denken, und zwar auf Veranlassung der sapphischen und alkäischen Strophen, welchen VOSS einen fünftaktigen Vers zuschreibt, — er hätte besser gesagt, einen *fünfteiligen Takt.* Es ist nämlich überhaupt unschicklich, unsere Takte mit einzelnen Füßen der Alten zu vergleichen: sie sind viel größere Gefäße, als die Metriker zu glauben scheinen. Die Tonkünstler SCHULZ und FASCH versicherten VOSS mit vollem Rechte, daß man den Hexameter in den Rhythmus der ernsthaften Polonäse zu ordnen habe; von dieser erfüllt er aber nur *zwei* Takte, und keineswegs *sechs,* wie man ihm gewöhnlich zuschreibt. Dieser Analogie gemäß nun betrachtet auch Rez. den sapphischen und alkäischen Vers (die sich dadurch unterscheiden, daß der letztere im Auftakte anfängt), als einen einzigen Takt, der fünf Viertel in sich schließt, und bei dem man im Gebrauche darauf acht geben muß, dem *dritten* Viertel entweder mehr Bewegung, oder sonst eine Unterscheidung von den übrigen zu geben, weil alles darauf ankommt, daß in der *Mitte* des Takts oder Verses keine Stockung entstehe, vielmehr dieselbe sich den übrigen Teilen nach beiden Seiten hin genau und gleichmäßig anschließe. Durch Versuche in musikalischer Komposition, mit Beobachtung dieser Regel, hat alsdann der Rez. sich die Überzeugung verschafft, daß der Fünfvierteltakt allerdings zu den brauchbaren Zeitmaßen gehöre, ja zu

denen, die in mäßiger Bewegung zu feierlichem Ernst, in langsamer zur weichen Empfindung, in rascher zur humoristischen Laune vorzüglich passend sind. — Unser Vf. hingegen zwängt durch ganz unerträgliche Dehnung der zwei letzten Silben den sapphischen Vers in bekannten Formen, deren er, uneins mit sich selbst, sogar zwei angibt. Ebenso will er im alkäischen Verse die vierte und fünfte Silbe dehnen! Durch dergleichen Fehler wird er selbst sein größter Gegner, und erweckt ein Mißtrauen gegen seinen guten Geschmack, welches doch derselbe, im ganzen genommen, gewiß nicht verdient.

Es kommt nun beim Vf. weiterhin immer mehr zutage, wie sicher er sich glaubt in der Erklärung alter Rhythmen durch heutige Musik. „Die Neuern (sagt er), an den accentuierten Rhythmus gewöhnt, vernahmen zuerst, unter den antiken quantitierenden Versgattungen diejenigen, bei welchen eine Analogie mit accentuierten Rhythmen stattfindet; und auch diese vernahmen sie gleichsam transponiert in den accentuierten Rhythmus. Nur wo sie theoretisierten, unterschieden sie als lang und kurz, was sie in Wahrheit nur als stark und schwach vernahmen. Für die übrigen quantitierenden Rhythmen fehlte ihnen die aneignende Illusion. Nur auf diese Weise war es möglich, daß Vorstellungen über alte Musik Eingang finden und bewundert werden konnten, wie Isaak Vossius, Meibom, Hermann und andre der Welt vorgetragen haben. Während die Gelehrten über alte Musik stritten, hatte die neue Musik sich längst in den Besitz aller Rhythmen der alten Musik gesetzt.“ Rez. hat sich über diese Behauptungen schon erklärt, wie auch über die Ansicht alter Rhythmen, als ob sie *nur* als quantitierende zu betrachten seien, — welches aus dem obigen Grunde, daß nämlich die bloße Quantität keine deutlichen Einschnitte in die Zeit macht, gerade der Apelschen Takttheorie am meisten zuwider sein würde; denn der Takt bedarf durchaus momentaner Einschnitte; dergleichen übrigens eine Begleitung mit Saiteninstrumenten, wenn dieselben nach Art unserer Harfen oder Gitarren gespielt wurden, unvermeidlich hervorgebracht haben muß; weil auf solche Weise der Ton im ersten Augenblick spitzig heraustritt und bald verklingt. Da aber der Vf. hier auch der alten Musik erwähnt, so ist es interessant zu sehen, welche Vorstellungen er sich davon macht. Ziemlich unbestimmt sagt er an einer andern Stelle: „Ist es nun wahr, wie es denn wahrscheinlich ist, was die meisten Altertumsforscher behaupten, daß die alte Musik an die Poesie gebunden war, und sich nicht als selbständige Kunst bewegte, wie in unseren Zeiten, so ist der Unterschied zwischen alter und neuer Musik nicht zu verkennen. Die alte beschränkte sich auf das Gebiet quantitierender Rhythmen,“ usw. Von einem Musikkenner, wie der Vf. unstreitig war, hatte der Rez. eine ganz andere und viel weiter greifende Unterscheidung erwartet. Erstlich nämlich ist es nach den bestimmtesten Nachrichten, wie schon Barthelemy im Anacharsis, und neuerlich Böckh sie zusammengestellt hat, ganz offenbar, daß die alte Musik keine selbständige Kunst sein *konnte*; ihr fehlt der rechte Gebrauch der Terzen, der Dominanten und der Septime; ihre Tetrachorde waren von Quarten begrenzt, und von zwei veränderlichen Saiten ausgefüllt; sie begnügte sich in der Regel mit der ganz harmonielosen Begleitung in Oktaven. Wer

eine *solche* Musik als selbständig gebrauchen wollte, mußte auf Spielereien verfallen. Die Melodie einer pindarischen Ode, von der Böckh rühmt, sie vertrage auch Harmonie, ist freilich *mehr als einer* harmonischen Begleitung fähig; aber als Melodie zu dieser Harmonie ist sie in jedem Falle unter aller Kritik. Dagegen ist sie vortrefflich als *Deklamation*; nur muß man, um dies rein aufzufinden, erst *von aller Harmonie, und von allem, was wir Musik nennen, gänzlich abstrahieren.* Alsdann offenbart sich, daß die Hebungen und Senkungen der Stimme, deren ein gehaltener Vortrag der Ode bedarf, auf eine so befriedigende, als belehrende Weise anzeigt. Sollen mehrere Stimmen zugleich ein Gedicht laut und langsam sprechen, wie denn Schillers Braut von Messina auf unseren Theatern Versuche dieser Art veranlaßt hat: so müssen wir (was sich ohne große Schwierigkeit tun läßt) die alte Kunst erneuern; das heißt, die Deklamation muß Silbe für Silbe auf Noten gesetzt werden, und diese Noten müssen im Einklange, oder in der Oktave von den verschiedenen Stimmen auf eine Weise vorgetragen werden, die zugleich deutliche Sprache und klarer Gesang sei. Denn es ist zwar jede laute Sprache zugleich in gewissem Grade Gesang, weil jeder laute Ton seine bestimmte Höhe oder Tiefe hat; aber in gemeiner Rede wird der Ton nicht festgehalten; und in unserem gewöhnlichen Gange verliert sich die Deutlichkeit der Vokale und Konsonanten; endlich wenn mehrere zugleich sprechen, entsteht aus der Verschiedenheit der Töne ein unerträglicher Übelklang. Dies alles nun muß vermieden werden, wenn der Vortrag lyrischer Poesie jenen erhabenen Nachdruck erreichen soll, der aus Verschmelzung mehrerer Menschenstimmen zu einer einzigen hervorgeht. Hierbei ist in der Tat unser musikalischer Kontrapunkt nur im Wege; es ist aber seine Schuld nicht, wenn man zwei Künste, die *nur den Namen und das Organ* gemein haben, — alte und neue Musik, — eine durch die andere verunreinigt. Bei jener auf Noten gesetzten Deklamation würden wir so wenig als möglich an unsere Musik erinnern müssen; ebenso und aus gleichem Grunde, wie die Periode des Redners nicht aus bekannten Versgattungen Anklänge enthalten soll. Daher würden solche Tonleitern der Alten vorzüglich brauchbar sein, welche von der unserigen soweit als möglich abweichen. Der Dichter aber hätte zu wählen, ob er sein Werk für alte, oder für neue Musik bestimmen wolle? Im ersten Falle herrscht die Poesie, im zweiten die Musik; unfehlbar gerät aber eine dieser Künste in die Dienstbarkeit der andern.

Nach diesen Erörterungen ist es nun auch nicht schwer, über die Takttheorie des Vfs. im allgemeinen zu urteilen. Unstreitig kannten die Alten den Takt, unstreitig machten sie von ihm Gebrauch; dies beweist der heroische Vers, und mit ihm der Pentameter, welche beide ganz offenbar in strenger Regel des Takts einherzugehen geeignet sind. Dasselbe gilt von den jambischen und trochäischen Trimetern. Will man den Fünfvierteltakt gelten lassen, — und man wird das müssen, wofern nicht dem sapphischen und alkäischen Metrum Zwang soll angetan werden, so sind auch diese Versmaße als Proben des vorhandenen Takts anzusehen. Möglich ist es ferner, daß auch hie und da im Vortrage lyrischer Poesie auf Dehnung einzelner Silben über die gewöhnliche zwei-

zeitige Länge hinaus gerechnet worden; sicherlich aber ist der Vf. in der Anwendung dieser Voraussetzung viel zu weit gegangen. Kennten wir den Tanz der Alten, so würden wir diesen Punkt bestimmter beurteilen können; die Musik der Alten ist dabei von gar keinem Gewicht; denn ihre Bewegungen dienten ohne Zweifel ganz dem Vortrage der Poesie. Gewiß aber haben sich die Alten *nicht immer streng* an den Takt gebunden. Schon im Vortrage des Epos mußten sie, des Gegenstandes wegen, sich jeden Augenblick Freiheiten nehmen, dergleichen unsere taktmäßige Musik nur sehr selten gestattet. In der lyrischen Poesie wird der Taktwechsel häufig durch das Versmaß vorgeschrieben; wie in der alkäischen Strophe die ersten beiden Takte oder Verse fünf Glieder, der dritte und vierte dagegen vier Glieder, — oder wie in der sapphischen Strophe die ersten Takte fünf Teile, der letzte nur zwei enthält. Schon dieses führt zu dem obigen Satze zurück, daß überhaupt die Sprache nicht geeignet ist, ein strenges Taktgefühl zu erregen, sonst würden die erwähnten Abwechselungen nicht so unbedenklich willkommen sein. In der Tat aber gewährt der kürzere Rhythmus nach dem längeren eine angenehme Erholung, wegen der leichten Zusammenfassung; und hinwiederum lassen wir uns gern von dem längeren Takte in einen neuen Gedanken hinausführen, zu dem wir einer größeren Anspannung bedürfen. Dieser Wechsel tut in der Poesie eine ähnliche Wirkung, wie der des Piano und Forte in der Musik. Oder man kann ihn vergleichen mit den Entfernungen der gereimten Silben in der heroischen Stanze, die am Schlusse ihre Reime enger zusammenzieht, und damit die leichtere Auffassung begünstigt.

Was aber endlich die Versmaße des Pindar und der Chöre anlangt: so möchten sie, bei unserer geringen Bekanntschaft mit dem Tanze der Alten, dem sie sich vermutlich anbequemten, wohl noch unaufgeschlossene Rätsel sein und bleiben. Oder soll man Böckhs Takteinteilung der ersten pythischen Ode als eine Auflösung ansehen? Es ist der Mühe wert den Anfang wenigstens herzusetzen:

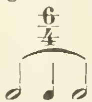
6/4 3/4 3/4

χρυ σέ α φόρ μιγξ Ἀ πόλ λω νος καὶ ἰ ο πλο κά μων

3/4

σύνδι κον Μοι σᾶν κτέα νον·

Weiterhin kommt ein Takt in folgender Form vor:



In den Augen des Rez. ist nun so etwas viel schlimmer, als gar kein Takt. Wer sich in die Bewegung des Sechsvierteltakts soeben versetzt hatte, kann nicht ohne den äußersten Zwang zwei Noten wie mit Beobachtung ihres Verhältnisses in den Zeitraum von drei Vierteln hineinpressen; es kann nicht ohne neuen Zwang in die Bewegung ,

welche dem Viervierteltakt angehört, übergehen; und vollends ist eine ganz übertriebene Forderung, die drei Noten in den vorgeschriebenen Zeitraum von sechs Vierteln zu bringen.

Gesetzt, daß die Sänger nach langer Übung dieses leisteten, so vernehmen dennoch die Hörer nur ein sich selbst widerstrebendes Zeitmaß. Und dies soll der Gesang zu Pindars Worten sein? Auf das erste kurze ο in ἰοπλοκάμων soll die ungeheuere Last von drei Vierteln gewälzt werden? Diese Länge soll mehr, als doppelt so lang sein, wie jene in der ersten Silbe von φόρμιγξ? Und doch hatten die Griechen nicht einmal eine Länge von gleicher Dauer mit drei Kürzen? Und zu solchem Gesange soll noch etwas hinzukommen, das man *Tanz* nennen könnte? Die Spondeen hinken, die Daktylen schleppen, die Pausen gähnen und zerreißen den Sinn der Rede! — Möchte immerhin Pindar wirklich so gesungen haben: so würde doch dieses gegenwärtig nur im Falle eines vollkommenen *faktischen* Beweises können geglaubt werden. Das Unwahrscheinlichste ist oft wahr; aber Vermutungen müssen wahrscheinlich sein. Und hier kann Apel in der Vergleichung nur gewinnen. Nach seinen Grundsätzen findet man die ganz natürliche Bezeichnung:

4/4

wo Rez. noch die Pause zwischen ἰοπλοκάμων und σύνδικον unbedenklich verkürzen, oder ganz wegwerfen würde; weil in seinen Augen der Takt kein hinreichender Grund ist, um den Fluß der Rede zu hemmen; und die alte, nicht selbständige Musik teils nachgiebiger, teils gewiß viel ärmer, als die unserige an Mitteln war, um dergleichen Lücken des Gesanges durch die Instrumente auszufüllen. Rez. darf übrigens nicht unterlassen anzuzeigen, daß Apel selbst diesen Anfang der ersten pythischen Ode noch etwas anders eingeteilt, nämlich so:

6/4

Hierdurch wird die dreizeitige Länge im Anfange zwar vermieden; aber teils ist eine scharfe Beobachtung derselben gar nicht nötig, teils findet Rez. in dem Umgehen derselben keinen Gewinn; denn man wird wohl am Ende einräumen müssen, *daſs eine genaue Gleichung aller Längen sich auf keinen Fall behaupten läſst, wenn man nicht auf alle Verständlichkeit der alten Rhythmen Verzicht tun will.* Auch sind so wenig in dieser, als in Böckhs Bezeichnung alle Längen gleich lang. Der $\frac{6}{8}$ Takt ist aber zu leichtfüßig, als daß man ohne Not einen pindarischen Rhythmus auf ihn beziehen dürfte.

Bloß um diese Rezension nicht über alle Gebühr auszudehnen, brechen wir hier ab. Das beurteilte Werk bedarf ohne Zweifel keiner weitern Empfehlung; es versteht sich von selbst, daß keiner es unbenutzt lassen darf, der über Metrik sich gehörig belehrt zu sehen wünscht. Aber vor vielen leichtsinnigen Schlüssen des Vfs., und vor der Meinung, als ob nun alle Metrik und Rhythmik durch Vergleichung mit der heutigen Tonkunst erschöpft und ans Licht gebracht sei, wird der Leser sich sehr

hüten müssen. So weit auch ohne allen Zweifel die Kunst der Händel und Sebastian Bach, der Gluck, Haydn, Clementi und Viotti erhaben ist über jener musikalischen Kunst der Griechen, die zwar überall redlich gesucht, aber nicht alles gefunden haben: ebenso gewiß hatten die alten Dichter sich einen, ihrer Poesie höchst genau anpassenden Vortrag gebildet; woraus, wenn wir ihn ganz genau kennten, auch unsere Musik in rhythmischer Hinsicht noch einiges zu lernen und sich anzueignen haben würde.

Graff, E. G., Die für die Einführung eines erziehenden Unterrichts nothwendige Umwandlung der Schulen. Allen, die den Durchbruch einer besseren Zeit befördern können und wollen, zur Beherzigung vorgelegt. Zweite mit Zusätzen versehene Auflage. — Leipzig, bei Steinacker, 1818.

Gedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1819, Nr. 72. Hierauf bezieht sich IV dieser Ausgabe S. 319.

In der Zueignung an den Herrn Minister von Altenstein unterzeichnet sich der Verfasser als königl. preuß. Regierungsrat zu Arnsberg im Herzogtum Westfalen. Den lebendigen Eifer, womit das Buch geschrieben ist, verrät schon der Titel; etwas weit Seltenes, das eben darum in dieser Zeit des schwachen Lichts bei vieler Wärme, desto mehr Auszeichnung verdient, findet man beim Lesen, nämlich einen Reichtum von Gedanken, und einen Vorschlag, der, soviel Rez. sich erinnert, neu, gewiß aber sehr einfach und natürlich, wenn auch übrigens noch manchem Zweifel unterworfen ist. Da das ganze Werk nur 88 Seiten und einen Bogen Vorrede enthält, so wird leicht jeder denkende Pädagog es sich anschaffen und durchlesen können; und hierzu es zu empfehlen, wird besser sein, als einen Auszug daraus zu machen. Denn der Hauptgedanke des Verfassers, entblößt vom Zusammenhange der Gründe und der weiteren Entwicklung, würde als eine Paradoxie erscheinen; wollte aber Rez. ausführlich Gründe und Gegengründe abwägen, so müßte er ein kleines Buch schreiben, dergleichen die gegenwärtigen Blätter sich nicht wollen einverleiben lassen.

Schopenhauer, Arthur, Die Welt als Wille und Vorstellung: vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der kantischen Philosophie enthält. — Leipzig, 1819.

Hermes 1820, 3. Stück S. 131—149. Kl. Schr. III, S. 480. SW. XII, S. 369.

Verlangt man von einem philosophischen Werke, daß es einen Weg zeige, auf welchem man in gerader Richtung der Wahrheit sich anzunähern

hoffen könne: so gestattet dem Rez. seine Überzeugung nicht, dies Buch in diesem Sinne zu empfehlen. Aber wer sich mit Philosophie beschäftigen will, der muß, bis heute wenigstens, zufrieden sein, wenn er Bücher findet, die sein Nachdenken stark und von mehreren Seiten anregen; er muß doppelt dankbar sein, wenn die Anregung zugleich eine heitere Stimmung mitbringt, durch welche die Kraft zum Denken unstreitig an Ausdauer gewinnt. Der letztere Umstand ist besonders jetzt von Wichtigkeit. Die philosophischen Streitigkeiten der letzten Jahrzehnte haben wenig oder nichts aufgeklärt, aber durch die üble Laune, die daraus entstand, sehr viel geschadet. Das heutige Publikum bedarf im hohen Grade, daß ihm die Philosophie wieder zur geistreichen Unterhaltung werde, ohne darum zur Seichtigkeit der sogenannten Lebensphilosophie herabzusinken. Solche Unterhaltung darzubieten ist die Sache eines Lessing oder Lichtenberg. Werden wir es übernehmen dürfen, nach solchen Namen Hrn. Sch. zu nennen? Wir wollen nicht Vergleichungen anstellen, die zugleich zu viel und zu wenig sagen würden; auch wird sich im Verlaufe dieser Rezension deutlich genug zeigen, daß Rez. keineswegs parteiisch für Hrn. Sch. ist; vielmehr steht zu besorgen, daß die Menge des nachfolgenden Tadels nicht billig genug gegen einen wirklich ausgezeichneten Denker und Schriftsteller erscheinen werde; deshalb war es darum zu tun, gleich anfangs den vorteilhaftesten Standpunkt zu finden, woraus das angezeigte Buch kann betrachtet werden. Um es jetzt näher zu charakterisieren, können wir eine andere Vergleichung machen, die sich eher durchführen läßt, als jene. Hr. Sch. gehört in die Klasse derer, welche, von der Kantischen Philosophie ausgehend, sich bemühen, dieselbe nach ihrem eigenen Geiste zu verbessern, während sie von den Lehrsätzen derselben sich weit entfernen. Unter diesen ist Reinhold der erste, Fichte der tiefsinnigste, Schelling der umfassendste, aber Schopenhauer der klarste, gewandteste und geselligste. Insbesondere ist wohl äußerst selten eine reiche Belesenheit so mannigfaltig und so glücklich benutzt worden, um spekulative Gegenstände lichtvoll darzustellen, als in diesem Werke; und auf nicht weniger als 725 Seiten wird man kaum ein paar Stellen entdecken, wo die Lebendigkeit des Vortrags scheinen möchte nachzulassen und zu ermatten.

Jetzt aber müssen wir sogleich eine der Schattenseiten des Buches bemerklich machen. Es ist zwar sehr wohl getan, und trägt viel zur Verständlichkeit bei, daß der Vf. sich über seine Vorgänger erklärt, und besonders, daß er im Anhange seine Kritik der Kantischen Lehre dem Leser vor Augen stellt. Allein bei dieser Gelegenheit verrät sich, wie sehr er noch in der Überschätzung Kants und Platons befangen, und wie ungerecht er dagegen ist gegen seine näheren Vorgänger, insbesondere gegen Fichte, auf dessen Lehre die Überschrift des Buches: *die Welt als Vorstellung und Wille*, so genau paßt, daß Rez. anfangs glaubte, einen Fichtianer vor sich zu haben, und sich nicht wenig wunderte, als ihm beim Lesen eines der härtesten Urteile über Fichte aufstieß, die jemals niedergeschrieben sein mögen. Beide Fehler dürfen übrigens keineswegs einer übeln Absicht zugeschrieben werden. Der Vf. glaubt, Kant recht scharf zu kritisieren, während ihm noch die meisten Grundvorurteile des-

selben fest ankleben; und was FICHTE anlangt, so hat vermutlich die Wissenschaftslehre die Schuld, daß Hr. Sch. sich um dessen Sittenlehre gar nicht glaubte bekümmern zu dürfen, denn diese scheint er in der Tat gar nicht zu kennen. Allerdings ist die Wissenschaftslehre nichts mehr als ein geniales Exerzitium, welches hätte ungedruckt bleiben sollen, weil es jetzt die Leser von den reiferen Werken FICHTES zurückschreckt. — Übrigens kann FICHTE durch Sch. erläutert werden. Die nämliche Metamorphose der Kantischen Lehre, welche zwanzig Jahre früher in FICHTES Geiste vor sich ging, hat sich, mit Beiseitesetzung des Zufälligen und Individuellen, in Sch. zum zweiten Male ereignet; und sie mag sich künftig wiederum nach zwanzig Jahren zum dritten Male zutragen; niemals wird sich daraus ein besseres Resultat erzeugen als bisher. Immer wird der theoretische Teil der Kantischen Lehre sich vollständiger zum Idealismus ausbilden; immer wird daran der letzte Grund und Boden der wahren Realität vermißt, — und alsdann die Lücke durch den Willen ausgefüllt werden, den die Kritik der praktischen Vernunft, wenn schon nicht mit ausdrücklichen Worten, zum Dinge an sich gestempelt hatte; immer wird eine mystische Sehnsucht nach dem Einen, welches als das Reale betrachtet wird, das letzte Gefühl sein, worin eine solche Philosophie sich auflöst. Aber ob PLATON, SPINOZA und die Indier sollen zugelassen werden? Als gute Freunde werden sie immer in der Nähe sein; ob sie Einfluß auf das System bekommen, hängt von der Individualität ab. Ein genauer Denker, — ein so rüstiger und selbständiger Mann, wie FICHTE es wenigstens in seinen frühern Jahren war, läßt sie nicht ganz herankommen; sie haben zu viel fremdartige Eigenheiten; sie passen nicht einmal unter sich zusammen. Aber die meisten nehmen es so genau nicht; jedes scheinbare Zeugnis ist ihnen willkommen; die ältesten und entferntesten Zeugen halten sie für die gültigsten; wie könnte man denn PLATON und die Indier verschmähen?

Hr. Sch. hat früherhin ein paar kleine Schriften herausgegeben, auf welche er sich häufig beruft, und welche Rez. *seiner Schuldigkeit gemäfs* sich angeschafft hat. Denn es ist nichts anderes als unerläßliche, *sich ganz von selbst verstehende*, Schuldigkeit, — und zwar sowohl gegen das Publikum als gegen den Schriftsteller, — daß der Beurteiler einer philosophischen Schrift die verschiedenen Werke des Autors, wenigstens die wichtigeren, und die, welche sich aufeinander beziehen, beisammen habe, und sie nach Materie und Form vergleiche. Wird diese Pflicht versäumt, so liefern selbst gute Federn nur unnütze, nichtssagende Rezensionen; eine Erfahrung, die sich dem Rez. so oft wiederholt, als er selbst etwas der öffentlichen Beurteilung preisgibt.

Von den beiden früheren Schriften des Hrn. Sch. wird der Leser des größeren Werks die ältere sich anschaffen müssen; der Titel ist: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.* Der richtige Blick des Hrn. Sch., der zuerst auf diesen Gegenstand fiel, wurde leider abgestumpft durch den Kantianismus, in welchem zu sehr befangen gewesen zu sein, der Vf. in der Vorrede zu seinem größern Werke selbst bemerkt; daher man einige Hoffnung schöpfen kann, daß ihm die Augen dereinst noch weiter aufgehen werden. Der Hauptsatz über die Wurzel

des S. v. z. Gr. lautet so: „Unser Bewußtsein, soweit es als Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft erscheint, zerfällt in Subjekt und Objekt, und enthält, bis dahin, nichts außerdem. Objekt für das Subjekt sein, und unsere Vorstellung sein, ist dasselbe. Alle unsere Vorstellungen sind Objekte des Subjekts, und alle Objekte des Subjekts sind unsere Vorstellungen. Aber nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, kann Objekt für uns werden: sondern alle unsere Vorstellungen stehen in einer gesetzmäßigen und der Form nach *a priori* bestimmbaren Verbindung. Diese Verbindung ist diejenige Art der Relation, welche der Satz vom zureichenden Grunde allgemein genommen ausdrückt. Jenes über alle unsere Vorstellungen herrschende Gesetz ist die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Selbiges ist Tatsache, und der Satz vom zureichenden Grunde ist sein Ausdruck. Allgemein aber, wie es hier aufgestellt ist, können wir es nur durch Abstraktion gewinnen. Gegeben ist es allein durch Fälle in *concreto*.“ Die vier gegebenen Klassen sollen nun sein die Kausalität, die logische Verknüpfung von Gründen und Folgen, die Beziehungen in Raum und Zeit, und die Motivation des Willens.

Dies alles hängt nun in der Kantischen Lehre ganz vortrefflich, an sich selbst aber gar nicht zusammen. Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, sind die Hirngespinste einer falschen Psychologie. Daß im Bewußtsein Subjekt und Objekt ursprünglich einander gegenüber ständen, ist faktisch unwahr, denn man kann sich in Objekte vertiefen und verlieren, auch kennt das Kind im frühesten Alter noch kein Ich; aber ein Subjekt läßt sich gar nicht isolieren, es bezieht sich notwendig auf Objekte. Ferner hat dieser ganze Gegensatz nicht das mindeste zu tun weder mit dem Begriffe der Kausalität, der unmittelbar und einzig aus dem der Veränderung hervorgeht, — noch mit der logischen Verknüpfung der Urteile zu Schlüssen, die einzig auf der Identität der Mittelbegriffe beruht, — noch mit den mathematischen Beziehungen, deren Grund niemand einsehen wird, der Raum und Zeit für ursprünglich gegebene Anschauungsformen hält; — sondern allein die Motive des Willens befinden sich, *wenn* sie zum vollen Bewußtsein gelangen, in einer solchen Region des Denkens, worin sich das Subjekt von den Objekten notwendig unterscheidet. Bei der Behauptung: daß nichts Einzelnes Objekt für uns werden könne, hätte dem Vf. die Frage einfallen sollen: welches denn *alle* unsere Vorstellungen seien? wie viele, und welche denn wohl zu dieser Totalität gehören? warum denn nicht wirklich *alle* unsere Vorstellungen ein einziges, *schlechthin ungeteiltes* Objekt ausmachen? warum sie nicht alle, ohne Unterschied, und auf völlig gleiche Weise, in die eingebildeten Formen hineinfallen, von denen der Vf. die Kategorien späterhin selbst aufgegeben hat? Er wird dereinst noch die ganze Kantische Synthesis, wodurch Objekte gemacht werden sollen, aufgeben müssen; und was alsdann von seiner Wurzel des S. v. z. Gr. übrig bleiben werde, ist leicht einzusehen; — nichts weiter als das Andenken an eins jener sinnreichen, aber betrüglichen Spiele, da man wegen einer oberflächlichen Ähnlichkeit das zusammenstellt — und *entstellt*, — was seiner wahren Natur nach gar nicht zusammen gehört. Übrigens ist der hier gemachte

Fehler uralt; wer hat nicht die *principia essendi*, *fiendi* und *cognoscendi* in einem Atem hersagen gehört, als ob das gleichartige Dinge wären, wiewohl das *principium essendi* ein Unding, die *principia fiendi* und *cognoscendi* aber Gegenstände von ganz verschiedenen, sehr weitläufigen und mühsamen Untersuchungen sind, von denen beim Vf. nichts zu finden ist.

Wir können uns hier nicht länger aufhalten, sondern begleiten nun den Vf. aus dem Jahre 1813 in das Jahr 1816, das heißt, zu der später geschriebenen Abhandlung *über das Sehen und die Farben*. Hier interessiert uns nicht seine ganz und gar ungebührliche Polemik gegen Newton für Goethe; sondern bloß das erste Kapitel vom Sehen. Darin heißt es gleich anfangs: „Alle Anschauung ist eine intellektuale. Denn ohne den *Verstand* käme es nimmermehr zur Anschauung, zur Wahrnehmung, Apprehension von *Objekten*, sondern es bliebe bei der bloßen Empfindung. — Zur Anschauung, d. i. zum Erkennen eines Objekts, kommt es allererst, indem der Verstand jeden Eindruck, den der Leib (das unmittelbare Objekt des Subjekts) erhält, auf seine *Ursache* bezieht, diese im *a priori* angeschauten Raum dahin versetzt, von wo die Wirkung ausgeht, und so die Ursache als wirkend, als wirklich, d. h. als eine Vorstellung derselben Art und Klasse, wie der Leib ist, anerkennt. — Das Kind in den ersten Wochen seines Lebens empfindet mit allen Sinnen; aber es schaut nicht an, es apprehendiert nicht, daher starrt es dumm in die Welt hinein. Bald indessen" (sage *bald*) „fängt es an den Verstand brauchen zu lernen, das ihm vor aller Erfahrung bewußte Gesetz der Kausalität anzuwenden, und es mit den ebenso *a priori* gegebenen Formen aller Erkenntnis, Zeit und Raum, zu verbinden. Da aber jedes Objekt auf alle fünf Sinne verschieden wirkt, diese Wirkungen dennoch auf eine und die nämliche Ursache zurückleiten, welche sich eben dadurch als Objekt darstellt: so vergleicht das die Anschauung erlernende Kind die verschiedenartigen Eindrücke, welche es vom nämlichen Objekte erhält; es betastet was es sieht, besieht was es betastet; usw."

Da Hr. Sch. über seine Rezensenten im voraus scherzt, so darf man sich eigentlich nicht einfallen lassen, *für ihn* eine Rezension zu schreiben. Sonst würde Rez. ihn bitten, doch einmal die soeben abgeschriebene Stelle aufmerksam zu lesen, und zuvörderst nachzudenken über das merkwürdige „Bald," bei welchem das Kind anfängt, in die (Kantische) Theorie des Vfs. hineinzupassen, während es *vorher*, mit Zeit und Raum und dem Kausalgesetze vollständig ausgerüstet, dennoch so — *unbegreiflich* dumm ist, diese kostbaren Schätze ungenutzt zu lassen! Will der Vf. — oder irgend ein Kantianer, — über die Möglichkeit dieser Dummheit einmal ernstlich nachdenken, so wird er bekennen müssen, daß sie ihm von einem Tage zum andern mehr zum Rätsel wird, und daß er schlechterdings nicht sagen kann, was denn eigentlich um die Zeit jenes „*Bald*" hinzukomme, wodurch die heilsame Veränderung vor sich geht, die aus den bis dahin *toten Formen* des Anschauens und Denkens nunmehr *lebendige* macht! Wo die Bedingungen und Gründe eines Ereignisses vollständig gegeben sind, da muß das Ereignis *sogleich* erfolgen, nicht aber Wochen und Monate lang zögern, — auch nicht einmal *in der Erscheinung* zögern! Bei den falschen psychologischen Hypothesen des Kantianismus

sind aber Kinder und Tiere vergessen worden, daher sollte es nun freilich, der Hypothese zu gefallen, keine allmähliche intellektuelle Bildung geben; die sich jedoch nicht so leicht wegleugnen läßt, als die moralische Besserung und Verschlimmerung, welche man, aus Liebe zur transzendentalen Freiheit, in der Tat zu leugnen die Dreistigkeit gehabt hat, den allerdringendsten praktischen Bedürfnissen zum Hohn und Trotze.

Doch wir sind mit der angeführten Stelle des Hrn. Sch. noch lange nicht fertig. Darin findet sich eine Vergleichung des Unvergleichbaren, nämlich der Gesichts- und Gefühlsempfindungen; darin findet sich eine Identität der nämlichen Ursache jener Sensation, wobei wir Hrn. Sch. fragen müssen, nicht etwa wie das Kind, sondern wie Er selbst, der Philosoph, es mache, sich von dieser Identität zu überzeugen? Sieht er im Sehen das Gefühlte, oder fühlt er im Fühlen das Gesehene? Oder wie macht er es sonst, die Identität der zwei schlechterdings ungleichartigen Empfindungen herauszubringen? — Darauf wird er, die absichtliche Falschheit unseres Ausdrucks benutzend, antworten: ich gebe nicht die zwei ungleichartigen Sensationen für einerlei aus, sondern *ich denke zu beiden zusammengenommen Eine Ursache hinzu.* Wir fragen nun weiter; warum gerade diese, und keine andere Sensationen *Eine* Ursache bekommen sollen? warum nicht mehr, warum nicht weniger? Wir fragen mit Einem Worte nach dem Kriterium der *Einheit* des Dinges. — Es wird sich am Ende finden, daß gar keins vorhanden ist, außer der *Gleichzeitigkeit* der Wahrnehmungen, welches offenbar trüglich ist, und erst nach oft wiederholten Erfahrungen einen *Glauben* verdienen kann. Aber wir fragen noch weiter, ob Hr. Sch. im Ernste dem Kinde bei jeder seiner alltäglichen Auffassungen der Dinge anmutet, zu den mehrern Sensationen Eine *Ursache* hinzuzudenken; welche als Ursache von ihrem Bewirkten, und als *Eine* von den mehrern unterschieden werden müßte. Oder ist etwa die kindliche Art, Ursachen zu denken, so sonderbar beschaffen, daß dieselben von ihren Wirkungen *nicht* unterschieden würden, sondern damit zusammenfielen?

Endlich müssen wir noch aufmerksam machen auf eine, dem Hrn. Sch. eigene Behauptung, bei der wir in der Tat an seinem Scharfsinn irre werden, und die gleichwohl bei ihm so oft wiederholt vorkommt, und so tief eingreift, daß wir sie für eine Stütze seines Systems zu halten gezwungen sind. Es ist die Behauptung von dem Leibe, als dem einzigen unmittelbaren Objekte. Die erste Erwähnung hiervon findet sich im § 21 der Schrift vom zureichenden Grunde. Den Irrtum von einer „einfachen und flüchtigen" Reihe von Vorstellungen übergehend, heben wir aus dem erwähnten Paragraph folgendes aus: „Nur *mittelst* der Veränderungen, die andere Objekte in dem Leibe bewirken, sind diese dem Subjekte unmittelbar gegenwärtig," (das Wort *unmittelbar* haben wir unter den Druckfehlern gesucht, aber nicht gefunden;) „und was man ihr Dasein nennt, bedeutet nichts als die Fähigkeit, dem Subjekte auf solche Weise unmittelbar" (wieder *unmittelbar!*) „gegenwärtig zu werden. — Alle Teile des unmittelbaren Objekts sind wieder vermittelte Objekte, indem ein Teil auf den andern einwirkt. Z. B. meine Hand ist mein unmittelbares Objekt, wenn durch ihr Tasten ich die Einwirkung eines andern Objekts

auf sie und solches daher als im Raume gegenwärtig erkenne; die Hand ist vermitteltes Objekt, wenn ich sehe, d. h. aus den von ihr auf mein Auge zurückgeworfenen Lichtstrahlen ihre Wirksamkeit — Wirklichkeit — ihr Erfüllen des Raumes erkenne. Das Auge, das hier unmittelbares Objekt war, wird wieder mittelbares, indem ich es betaste usw.

Hier haben wir also ein *unmittelbares* Objekt, *welches gar nicht Objekt ist, wenn nicht vermittelst der Affektionen desselben durch äufsere Dinge.* Von dem Auge weiß man schlechterdings nichts, bis es sieht; wenn es aber sieht, alsdann erfährt man noch immer nicht das Auge, sondern ein gesehenes Gefärbtes, — dennoch ist das Auge Teil des *unmittelbaren* Objekts? Von dem Ohr weiß man nichts, bis es hört; wenn es aber hört, auch dann hört man nicht das Ohr, sondern Töne; dennoch gehört das Ohr zum *unmittelbaren* Objekte —?? Von dem ganzen Leibe kennt der Mensch in gemeiner Erfahrung nur die Oberfläche; in der Wissenschaft, Physiologie genannt, erhebt er sich nur bis zu schwankenden Vermutungen über die Gesetze des Lebens; — dennoch wird von dem Leibe so ohne Unterschied als vom unmittelbaren Objekte gesprochen! Die Sinnesorgane, die allein, wenn man sich ein Herabsinken zum Empirismus erlauben wollte, mit einigem Scheine für unmittelbare Objekte (im Plurali) könnten ausgegeben werden, sind ihrer viele und ganz verschiedene, — dennoch wird von *einem,* dem einzigen, unmittelbaren Objekte geredet! Was soll man dazu sagen? Dieses, falls es nötig ist, läßt sich sagen, daß unser Unmittelbares allein in dem Einfachen der Empfindung besteht; und daß, weil dieses bekanntlich für sich allein keine Objekte darstellt, es *gar keine unmittelbare* Objekte gibt. Wie aber dennoch, in allmählicher Ausbildung, Objekte daraus werden, das zu erklären, erfordert eine Psychologie, die sich zu der Lehre von den *a priori* vorhandenen Formen verhält, wie das wirkliche Hinaufsteigen auf einen Turm zum bloßen Hinaufschauen.

Wir kennen nunmehr unsern Schriftsteller aus den Jahren 1813 und 1816; es ist Zeit, ihn im Jahre 1819 wieder aufzusuchen. Mit seiner Bewilligung (Vorrede S. XII) wenden wir uns zuvörderst zu dem Anhange, der Kritik der Kantischen Philosophie. Derselbe beginnt mit einer schuldigen Ehrenbezugung, die man Kants Verdiensten niemals versagen darf, wenn man nicht undankbar sein will gegen den Lehrer, der uns alle geweckt hat. Rez. findet sich hier ebenfalls verpflichtet, dies ausdrücklich anzuerkennen; und zwar noch mehr als Hr. Sch., weil er der Kantischen Lehre noch weit stärker widersprochen hat und zu widersprechen gedenkt. — „Kants größtes Verdienst," sagt Hr. Sch., „ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich. Auf eine völlig neue Weise stellte er hierin dieselbe Wahrheit dar, die schon Platon in seiner Sprache meistens so ausdrückt, die Sinnenwelt habe kein wahres Sein, sondern nur ein unaufhörliches Werden." Schon hier findet sich Rez. nicht befriedigt; denn schon hier ist eine Spur von jenem unseligen Durcheinandermengen der Systeme, worin mit der Eigentümlichkeit derselben auch ihr Wert verloren geht. Unterscheidung des Realen von der Sinnenwelt ist an sich gar kein Verdienst; denn die ganze Trennung erlangt ihre Bedeutung erst durch ihre Gründe. Werden nun irgendwo

verschiedene Gründe dafür angeführt, so gibt es ebensoviele verschiedene Verdienste, je nachdem die Gründe besser sind oder schlechter, und mehr direkt oder indirekt. In diesem Punkte nun, von dem wir jetzt reden, ist PLATONS Verdienst das größere, denn sein Widerspruch gegen die heraklitische Lehre vom beständigen Flusse der Dinge, (wobei sich übrigens noch fragt, ob auch Heraklit eben das Fließende als solches für real hielt, oder ob er schon im Begriff war, das unzeitliche Reale demselben entgegen zu setzen,) seine Erhebung über das Fließende zum Beständigen, und was noch mehr sagen will, seine Erhebung vom in sich Ungleichartigen (ἕτερον) zu dem sich selbst Gleichen (ταὐτό); diese ist der wahre, gerade Weg, auf welchem die Erfahrung selbst uns über sich hinaustreibt. KANT kam eines ganz andern Weges, der übrigens auch betreten werden muß, der aber *die* Stelle, wo Hr. Sch. das größte Verdienst KANTS finden will, nur seitwärts berührt. Dieser andere Weg ist die Analysis unserer Vorstellungen, und zwar als solcher; die Zerlegung derselben in Materie und Form. Angenommen, die Materie der Erfahrung, das Einfache der Empfindungen, Töne, Farben u. dgl. seien gegeben, gleichviel wie und woher, so entsteht nun die Frage: woher kommt die Form? das Räumliche, Zeitliche, — mit einem Worte, das *Nicht-Empfindbare* an den Objekten? In die Bemerkung, daß sich die Objekte nicht ganz in Empfindungen auflösen lassen, daß sehr vieles, ja gerade das Wichtigste an ihnen nicht Empfindung ist; daß es unerklärt zurückbleiben würde, wenn schon die Sensation erklärt wäre: hierin setzt Rez. das Hauptverdienst KANTS um die *theoretische* Philosophie, von welchem das um die praktische, welches noch wichtiger ist, ganz gesondert werden muß. Aber die Behauptung: das Nicht-Empfindbare, die Form der Objekte, muß *aus uns* selbst hinzukommen, ist schon kein Verdienst mehr, sondern eine Übereilung; denn die Unwahrheit der Behauptung verrät sich, selbst ohne tiefere Untersuchung, sogleich auf ähnliche Weise, wie jede unbrauchbare Hypothese, an der Probe, daß sie keine Rechenschaft gibt über die verschiedene Anwendung der vermeintlich in uns liegenden Formen auf verschiedene Objekte. Sollen wir verschiedene Gestalten und Rhythmen wahrnehmen, während wir selbst, mit den in uns liegenden Formen, uns gleich bleiben, so muß ein von uns unabhängiger Grund dieser Verschiedenheit vorhanden sein. Dies gilt, *mutatis mutandis*, auch von den Kategorien. Eine so nahe liegende Frage übersprungen zu haben, ist kein Verdienst, und ohne Sprung wäre KANT in seinen transcendentalen Idealismus gar nicht hineingekommen; seine Philosophie hätte müssen realistisch sein und bleiben, und ganz und gar nicht Gelegenheit geben zu einer Lehre von der Welt als Vorstellung und Wille. Hiermit wäre denn auch die Verwandtschaft zwischen KANT und PLATON in der *theoretischen* Philosophie gar nicht zum Vorschein gekommen, welche man in der Tat eine *unechte* Verwandtschaft nennen muß.

Hr. Sch. urteilt über KANTS transcendentale Ästhetik folgendermaßen: „die transcendentale Ästhetik ist ein so überaus verdienstvolles Werk, daß es allein hinreichen könnte, KANTS Namen zu verewigen. Ich wüßte *nichts hinwegzunehmen*, nur einiges hinzuzusetzen.“ Rez. seinerseits findet dagegen für nötig, *alles* hinwegzunehmen, mit Ausnahme der *Frage*:

was sind Raum und Zeit? Diese Frage aber ist ein so großes Verdienst, daß es immerhin den Fehler bedecken mag, von einem alleinigen Raume zu reden, der als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt werde, — nämlich von Geometern und Philosophen, nicht aber von Kindern und Landleuten, auf welche jedoch bei Feststellung einer allgemeinen philosophischen Tatsache viel mehr ankommt, als auf jene *Ausgebildeten*, und zuweilen *Verbildeten!* Daß die Vorstellung der Kinder sich *ausbilden* läßt, hilft hier, wo eine *gegebene* Größe behauptet wurde, *deren Teile noch obendrein alle zugleich sein müssen*, zu gar nichts; auch geht es mit dieser Ausbildung in der Wirklichkeit viel langsamer und schwieriger, als man mitten im Spekulieren Lust haben mag zu glauben. Und die verlangte Ausbildung, wenn sie vorhanden ist, steht keineswegs bei der unendlichen gegebenen Größe still; worüber wir hier, weil die Sache zu weitläufig ist, bloß gleichnisweise erinnern wollen, daß zuweilen das Unendliche ins Negative übergeht! — Unsere Philosophen aber gleichen sehr oft einem Mathematiker, der eine gewisse Funktion nur für eine gewisse Klasse von Werten untersuchen, und z. B. vergessen würde, bei den Tangenten auch noch Winkel über 90° in Betracht zu ziehen.

Vorbeigehend an dem sehr gerechten, und allerdings folgenreichen Tadel über KANTS Vorliebe zur Symmetrie; desgleichen über die Konfusion in den vielen und vielerlei Aussagen über Verstand und Vernunft, kommen wir auf einen Punkt, wo Hr. Sch. unternimmt, einen „ungeheuren" Widerspruch bei KANT nachzuweisen, wo aber Rez. Mühe hat zu begreifen, was Hr. Sch. eigentlich will. Der Widerspruch ist übrigens von der Art, daß er gar nicht versteckt liegen soll, und allen denen hätte auffallen müssen, die KANTS Kritik gelesen haben. — Es werden eine Menge von Stellen aus diesem Werke zitiert, nach welchen der Verstand kein Vermögen der *Anschauung* ist; dann eine Menge anderer Stellen dagegen aufgeführt, nach welchen der Verstand Einheit in das Mannigfaltige der Anschauung bringt, und hierdurch Urheber der Erfahrung ist; dieser „*monströse*" Widerspruch soll schuld sein, daß KANT zur Erklärung der Anschauung der Außenwelt auch nicht einmal einen Versuch gemacht habe, sondern recht ärmlich diese Anforderung damit ablehne: die empirische Anschauung werde uns gegeben. Ferner soll es daher kommen, daß KANT, durch eine, von ihm selbst als transcendent verpönte, Anwendung des Satzes vom Grunde auf das Ding an sich als Ursache der Erscheinung schließe; und dann soll es mit dem unseligen *Objekt an sich* (ohne Subjekt) zusammenfließen, jenem „Unding, das der Verstand zur Anschauung hinzudenken soll, damit sie Erfahrung werde".

Die letzten Zeilen scheinen das Wort des Rätsels zu enthalten. Daß eine empörte Transcendenz in dem Dinge an sich liege, ist längst bemerkt worden. Allein in KANTS Theorie des Verstandes hat diese keinesweges, wie Hr. Sch. irrig meint, ihren Sitz; sondern sie gehört zu den geheimen Einwirkungen des praktischen Bedürfnisses, dergleichen in jedem Systeme vorkommen, wo man nicht aufs entschiedenste und sorgfältigste Praktisches und Theoretisches als gänzlich voneinander unabhängig trennt und vor gegenseitigem Einflusse hütet. In der transcendentalen Logik liegt hier, bei der Bestimmung des Verstandesgebrauchs, gar kein

Widerspruch *der* Art, wie ihn Hr. Sch. nachzuweisen glaubt. Der Kantische Verstand, indem er die Anschauung formt, denkt nicht aufs entfernteste an ein übersinnliches Ding an sich. Er denkt überhaupt für sich allein kein Reales, so wenig als die Sinnlichkeit für sich allein Raum und Zeit anschaut. Sondern erst indem sinnliche Empfindungen entstehen, (gegeben werden, gleichviel woher,) kommt zu diesen, als der Materie der Erfahrung, sowohl die Form der Sinnlichkeit, als die Form des Verstandes. Beiderlei Form geht also mit hinein in die Anschauung, sofern sie vollständige Anschauung von Objekten ist. Daher hätte KANT in dem nämlichen Sinne wie Hr. Sch. sagen können: jede Anschauung ist intellektuell, d. h. keine Anschauung des Objekts wird fertig ohne den Verstand. Es ist also ganz klar, daß der Verstand kein Vermögen der Anschauung ist, — denn nicht ihm, sondern der Sinnlichkeit, wird die Rezeptivität für die sinnlichen Empfindungen zugeschrieben, — und daß er dennoch zur Anschauung seinen Beitrag geben muß. Wir wollen beispielshalber eine Frage aufstellen. Gehört die Gallenblase zu den Werkzeugen der Verdauung? *Nein*, denn sie empfängt nichts von den zu verdauenden Nahrungsmitteln. *Ja*, denn sie muß einen Beitrag zur Verdauung liefern. Wer wird das für einen Widerspruch halten? Gäbe es nicht andere, versteckte, Widersprüche in der Lehre von Verstand und Sinnlichkeit, so wäre die ganze Theorie der transcendentalen Logik leicht zu retten.

Doch fast müssen wir bedauern, so viele Ausstellungen gemacht zu haben gegen eine Abhandlung, die an scharf treffenden oder doch scharf stechenden Bemerkungen in der Tat außerordentlich reich ist, und die niemand ungelesen lassen darf, der sich für oder wider KANT interessiert. Rez. muß endlich jetzt eilen, um nach allen diesen Vorbereitungen dahin zu kommen, wo man sonst anzufangen pflegt, — nämlich zu dem Anfange des Buchs; er muß sich zugleich rechtfertigen über die Behauptung, welche Hrn. Sch. ohne Zweifel sehr fremd klingt, daß in ihm sich eigentlich nur FICHTE wiederholt; wenn gleich wie in einer neuen, der Form nach verbesserten, Auflage.

Das ganze Werk besteht aus vier Teilen. Die Überschriften sind: 1. Die Welt als Vorstellung; erste Betrachtung: die Vorstellung unterworfen dem Satze des Grundes; das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft. 2. Die Welt als Wille; erste Betrachtung: die Objektivation des Willens. 3. Die Welt als Vorstellung; zweite Betrachtung: die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes; die platonische Idee, das Objekt der Kunst. 4. Die Welt als Wille; zweite Betrachtung: bei erreichter Selbsterkenntnis Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben.

Der erste dieser Teile hat den Rez. wenig interessiert, und ihm etwas dürftig geschienen. „Keine Wahrheit ist gewisser (sagt der Vf.), von allen andern unabhängiger, und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, daß alles, was für die Erkenntnis da ist, also die ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit einem Worte, Vorstellung." Rez. bittet im voraus um Verzeihung; — aber er findet diesen Anfang nicht bloß unwahr, sondern nicht einmal geistreich. Daß beim Anfange des Philosophierens jedermann sich an sich selbst, als den Vorstellenden zu allen seinen Empfindungen, An-

schauungen, Gedanken und Schlüssen, besinnen müsse, ist nun endlich allbekannt, und kann als geschehen vorausgesetzt werden; — aber daß darum die ursprüngliche Relation zwischen Objekt und Subjekt, indem wir sie selbst zum Objekte unseres Denkens machen, sich während des Laufs aller Nachforschungen haltbar zeigen, daß unsere Überzeugung über diesen Punkt sich niemals ändern werde, dieses können wir auf keine Weise voraus wissen. Die weitere Nachforschung muß darüber entscheiden; von einer gewissen Wahrheit kann bei der ersten Aufstellung jenes vorgefundenen Verhältnisses noch gar nicht die Rede sein. Wer zuerst auf den gestirnten Himmel aufmerksam wird, der bemerkt die regelmäßigen Bewegungen desselben; und diese werden ihm stets auf gleiche Weise erscheinen, wie weit er auch in der Astronomie fortschreite. Ebenso, wer anfängt zu philosophieren, der findet sich als Subjekt gegenüber allen seinen Objekten, und wird sich stets also finden, — er wird stets sein *Ich denke*, zu allen seinen Gedanken, hinzudenken können; aber dies verhindert nicht, daß er in der Folge einsehe, *alle Relation*, also auch die erwähnte zwischen Objekt und Subjekt, *sei dem wahrhaft Realen* fremd *und zufällig*; das *Ich denke* aber sei nichts weniger als etwas Ursprüngliches, sondern ein psychologisches Ereignis, welches einer Erklärung aus viel tiefer liegenden Gründen ebenso bedürftig als fähig sei. — Übrigens ist jene Übereilung des Hrn. Sch. der Anfang seiner Ähnlichkeit mit Fichte; doch ist der letztere leichter zu entschuldigen, weil er sich in das Selbstbewußtsein, und in die Schwierigkeiten vertieft hatte, die aus der Verbindung desselben mit dem Auffassen der Welt entstehn, welche wir von unserm Ich unterscheiden; Schwierigkeiten, womit Hr. Sch. sich, wie es scheint, bisher noch nicht beschäftigt hat.

Indessen bekennt Hr. Sch., ein inneres Widerstreben zu empfinden, indem er den Satz: die Welt ist Vorstellung, als eine gewisse und haltbare Wahrheit hinstellt; allein er meint, das Widerstreben würde sich verlieren, wenn man nur die Einseitigkeit dieser Wahrheit ergänzte durch den Satz: die Welt ist Wille, — oder, wie er sich wider seine eigene Absicht ausdrückt, die Welt ist *mein* Wille. Er irrt sich. Das Widerstreben kommt von keiner Einseitigkeit, sondern von wirklicher Unwahrheit und Ungereimtheit; und jene eingebildete Ergänzung durch den Willen ist ganz und gar nicht die rechte Ergänzung, sondern sie verkleistert eine Wunde, die man vollends öffnen muß, um sie zu heilen. Doch darauf können wir uns hier nicht einlassen.

Ebensowenig ist es möglich, in einer Rezension allen den, teils irrigen, teils halbwahren Bemerkungen nachzugehn, aus denen der erste Teil, etwas lose, wie uns dünkt, zusammengewebt ist. (Zu dem Halbwahren gehört, was über Verbesserung der Mathematik, in Ansehung ihrer wissenschaftlichen Darstellung, gesagt ist; was der Vf. bei den Anschauungen sucht, das muß in der besseren Bearbeitung der Begriffe gesucht werden; diese mag alsdann der Vf., wie es ihm beliebt, dem Verstande oder der Vernunft zuschreiben, denn über bloße Namenwesen zu streiten, ist eine unnütze Mode.)

Im zweiten Teile fragt der Vf. anfangs nach der Bedeutung der uns lediglich als unsere Vorstellung gegenüberstehenden Welt, — wobei

wir an dem Worte „Bedeutung" einigen Anstoß nehmen, da ja Hr. Sch. sonst vor der so widerlichen modernen Schulsprache sich sorgfältig hütet. — Er bringt uns ferner abermals sein unmittelbares Objekt, den Leib; worüber wir uns schon erklärt haben. Gleich darauf aber tritt nun, der obigen Ankündigung gemäß, der *Wille* ein; und unsere Leser werden fragen, wie denn, und mit welchem Rechtsgrunde derselbe herbeigeführt sei? — Die Antwort ist: der Wille führt sich selbst ein, unter dem Titel eines alten Bekannten. „Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes *jedem unmittelbar Bekannte*, welches das Wort *Wille* bezeichnet. *Jeder Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes.*" (Welche monströse Behauptung! Wir erinnern bloß an das Betrügen-Wollen, wobei gerade das Gegenteil des wahren Willens sich äußerlich zeigt; und an Denken- oder Rechnen-Wollen, wo gar keine entsprechende leibliche Bewegung kann nachgewiesen werden.) „Er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, sondern sind eins und dasselbe, nur auf zweierlei Art gegeben, einmal unmittelbar, und einmal in der Anschauung für den Verstand. *Die Aktion des Leibes ist nichts anderes, als der objektivierte d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens.* Weiterhin wird sich zeigen, daß dies von *jeder* Bewegung des Leibes gilt, auch von den sogenannten unwillkürlichen. — Willensbeschlüsse, die sich auf die Zukunft beziehen, sind bloße Überlegungen der Vernunft, über das was man dereinst wollen wird." (Eine dreiste Beschönigung des Irrtums durch neue offenbare Unwahrheit!) „Jeder echte Akt des Willens ist auch erscheinender Akt des Leibes; und die Einwirkung auf den Leib unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen, sie heißt als solche Schmerz oder Wohlbehagen."

Rez. hatte bisher immer großen Anstoß genommen an den Schlußfehlern, durch welche FICHTE in der Sittenlehre S. 14 und 15 [Werke, Bd. IV, S. 22] das letzte Objekt im Ich, das in der Tat darin mangelt, herbeischafft, indem er die Identität des Objekts und Subjekts (das Ich) erst in Einerleiheit des Handelnden und Behandelten (einen höhern Begriff), und diesen wiederum in Einheit des realen Selbstbestimmens und Bestimmtwerdens umstempelt; den letztern aber alsdann kurz und gut dem Wollen gleichsetzt, und hiermit gerade so aus Wille und Intelligenz *sein Ich*, — d. h., das Urwesen der Welt, *den Urgrund aller Individuen*, — zusammensetzt, wie Hr. Sch., der mit ihm im Resultate zusammentrifft. Aber was ist der Unterschied zwischen beiden? Doch wohl nicht der Leib? Den hatte FICHTE im Naturrechte ebenfalls schon als Bedingung der Gemeinschaft mehrerer Individuen, und diese als Bedingung des Selbstbewußtseins aufgestellt. — Bloß darin besteht der Unterschied, daß Hr. Sch. mit absoluten Sprüngen zum Ziel kommt, wo FICHTE mit einem in der Tat undankbaren, doch aber achtungswerten Fleiße den langsamen Gang

eines notwendigen Denkens wenigstens suchte. In dieser Hinsicht verhält sich der ältere Denker zum jüngern nicht anders, als wie eine alte Sprache zu der daraus durch Korruption und Abkürzung entstandenen neueren.

Indessen mag Hr. Sch. das, was er zu stande gebracht, wenigstens aus sich selbst entwickelt haben; und FICHTE mag ihm so gut als unbekannt geblieben sein; alsdann mußte es ihm wenigstens nicht einfallen, FICHTE den *echten* philosophischen *Ernst* abzusprechen, den Rez. aus persönlicher Bekanntschaft bezeugen würde, wenn die Werke nicht davon zeugten; es mußte ihm nicht begegnen, die Beschuldigung hören zu lassen, daß jener bei seinem Ausgehn vom Subjekte das Objekt vergessen hätte; während die ganze Form der Fichteschen Untersuchung dadurch bestimmt ist, daß er in den Objekten, welche das Subjekt notwendig setze, die Bedingungen des Selbstbewußtseins sucht. Wir setzen der Vergleichung wegen hier kurz einige Hauptsätze her, welche den Gang von FICHTES Sittenlehre bezeichnen können, wenn man mit oberflächlicher Andeutung zufrieden ist.

1. Das Ich findet sich nur im Wollen.

2. Das Wollen ist nur unter Voraussetzung eines vom Ich Verschiedenen denkbar. Das Vernunftwesen kann sich kein Vermögen zuschreiben, ohne zugleich etwas außer sich zu denken, worauf dasselbe gerichtet ist. Ebensowenig kann das Vernunftwesen sich ein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne eine wirkliche Ausübung dieses Vermögens in sich zu finden; und sich zugleich eine wirkliche Kausalität außer sich zuzuschreiben.

3. Meine Kausalität wird wahrgenommen als ein Mannigfaltiges in einer steten Reihe; die Folgen dieses Mannigfaltigen sind ohne mein Zutun bestimmt, daher selbst eine Begrenzung meiner Wirksamkeit.

4. Das Vernunftwesen kann sich keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne derselben eine gewisse Wirksamkeit der Objekte vorauszusetzen.

5. Ich selbst bin in gewisser Rücksicht, unbeschadet der Absolutheit meiner Vernunft und meiner Freiheit, *Natur;* und diese meine Natur ist ein *Trieb.* Diese meine Natur muß ursprünglich erklärt, und aus dem Ganzen der Natur abgeleitet werden. Die Natur überhaupt ist ein organisches Ganzes, und wird als solches gesetzt. Ich bin, als Naturprodukt, Materie, die ein bestimmtes Ganze ausmacht. *Mein Leib.* — Unser Wille wird in unserm Leibe unmittelbar Ursache.

Endlich noch (S. 341, Werke Bd. IV, S. 255) folgende merkwürdige Erklärung FICHTES über sein ganzes Werk: „Unsere Sittenlehre ist für unser ganzes System höchst wichtig, indem in ihr die Entstehung des empirischen Ich aus dem reinen genetisch gezeigt, *und zuletzt das reine Ich aus der Person gänzlich herausgesetzt wird. Auf dem gegenwärtigen Gesichtspunkte ist die Darstellung des reinen Ich, das Ganze der vernünftigen Wesen, die Gemeine der Heiligen.*"

Diese letzten Zeilen können allein schon hinreichen, um jeden zu warnen, daß er FICHTE nicht beurteile, ohne dessen Sittenlehre studiert zu haben. Auch ist es in mehr als einer Hinsicht gut, die Jahrzahl anzugeben, welche das Buch an der Stirne trägt; es kam heraus im Jahre 1798.

Wir kehren zurück zu Hrn. Sch., und heben aus seinem zweiten Teile noch folgende Sätze aus: „Die Identität des Willens und Leibes kann nur nachgewiesen, nicht bewiesen werden, weil sie unmittelbar ist.“ (Es ist die Sitte unserer Zeit, das, worüber sonst mit Gründen gestritten wurde, als ein unmittelbares Wissen schlechthin zu behaupten. Rez. folgt diesem vortrefflichen Beispiele, und stellt die vollkommene Ungleichartigkeit, und bloß zufällige, keineswegs konstante und wesentliche Verknüpfung zwischen Leib und Wille hiermit als eine unmittelbar gewisse Wahrheit hin, die gar nicht braucht bewiesen zu werden.) Weiter: „ob aber die äußern, vom Leibe verschiedenen Objekte auch, gleich dem Leibe, Erscheinungen eines Willens sind, dies ist der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt. Dasselbe zu leugnen, ist der Sinn des *theoretischen Egoismus*. Dieser ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen,“ (soll heißen: Hr. Sch. versteht ihn nicht zu widerlegen, obgleich dieses auf das vollständigste kann und muß geleistet werden;) „dennoch ist er zuverlässig (!) nie anders denn als skeptisches Sophisma zum Schein gebraucht worden, als ernstliche Überzeugung könnte er nur im Tollhause gefunden werden, und dann bedürfte er einer Kur;“ (bewahre der Himmel!) „wir betrachten ihn als eine kleine Grenzfestung, die unbezwinglich ist, deren Besatzung aber auch nie heraus kann, daher man sie im Rücken liegen lassen darf.“ Recht wohl! aber wie steht es um die Realität der äußern Dinge, und um unsere Überzeugung, daß sie Erscheinungen eines Willens seien? — Folgendes dient uns zur Antwort: „Wir werden die doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntnis, die wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen; und alle Objekte, die nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserem Bewußtsein gegeben sind, eben *nach Analogie* jenes Leibes beurteilen, *und daher annehmen*, daß sie ihrem inneren Wesen nach Wille seien.“ In der Tat! eine so *bequeme* Philosophie bedurfte, um Anhänger zu finden, nicht einmal des geistreichen Vortrags, der sie empfiehlt. Möchte aber doch Hr. Sch. ein kleines Teilchen des Scharfsinns, den er gegen KANT zuweilen aufbietet, auch zur Prüfung seiner eigenen Lehre angewendet haben. — Bei solcher Leichtfertigkeit nun wird sich niemand wundern zu hören, daß, kurz und gut, „Zähne, Schlund und Darmkanal der objektivierte Hunger sind; die Genitalien der objektivierte Geschlechtstrieb; die greifenden Hände, die raschen Füße dem schon *mehr* (?) mittelbaren Streben des Willens entsprechen;“ und daß gleichfalls Vegetation und Kristallisation, Magnetismus, Chemismus, Schwere usw. dasselbe sind, was da, wo es sich am vollkommensten offenbart, Wille heißt; so daß die großen Verschiedenheiten doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden treffen. Zugleich wird dieser Wille für das *Ding an sich* erklärt, das *als* solches *nimmermehr Objekt ist*. — Wie wurde uns aber der Wille *als solcher* bekannt? — Darauf wird geantwortet: „der Wille ist die deutlichste, am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete seiner *Erscheinungen*.“ Also der Wille ist Erscheinung?? Ein paar Zeilen höher *auf derselben Seite* steht der Satz: „Ding an sich ist

allein der Wille, als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern *toto genere* von ihr verschieden, er ist es, *wovon* alle Vorstellungen, alles Objekt die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektivität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen, und ebenso des Ganzen.“ Dies alles steht zu lesen Seite 162. Unsere Leser werden nun fragen: welche dieser beiden Aussagen die ernstliche, welche andere durch Übereilung hingeschrieben ist? Darauf ist ganz unbedenklich, aus dem Zusammenhange des ganzen Buches, zu erwidern, daß Hr. Sch. in der Tat den Willen als das wahre An sich der Welt betrachtet; daß er aber — unbegreiflich genug — auf die allernächste Frage, wie er denn dieses An sich erkannt und sogar darin das gemeine psychologische Ereignis, was man Wollen nennt, *wieder erkannt* habe? nicht die mindeste, auch nur scheinbare Auskunft zu geben vorbereitet ist, so daß es ihm an der Stelle, wo er auf diese Frage stößt, ganz natürlich begegnet, sich in den handgreiflichsten aller Widersprüche zu verwickeln. Die Verlegenheit, die er empfand, verrät sich übrigens schon durch die Superlative: „die deutlichste, am meisten entfaltete Erscheinung,“ als ob eine Erscheinung vom Dinge an sich nur dem Grade nach verschieden wäre, und ihm durch eine Steigerung näher kommen könnte.

Nun ist noch nötig, daß wir den Leser mit der *Magie des Willens*, nach S. 187, bekannt machen. Diese vortreffliche Eigenschaft, die gewiß niemand in der innern Wahrnehmung seines eigenen Wollens zu entdecken vermocht hätte, und die man mit der Transsubstantiation zum mindesten in gleichen Rang stellen muß, besteht in folgendem: „Für den Willen ist die Zahl der Individuen, in welchen irgend eine Stufe seiner Objektivität ausgedrückt ist, sie mögen nach- oder nebeneinander da sein, völlig gleichgültig; ihre unendliche Zahl erschöpft ihn nimmer; und andrerseits leistet *eine* Erscheinung in Hinsicht auf seine Sichtbarwerdung soviel als tausende.“ Damit der Leser nicht gar zu sehr erstaune, wollen wir ihm gleich sagen, wozu diese Magie zu brauchen ist; alsdann wird er ihren Ursprung von selbst erraten. Wir dürfen nämlich uns nur einen Augenblick der Zauberkraft als eines Fittigs bedienen: so versetzt sie uns sogleich in ein wohlbekanntes Land, in das der Platonischen Ideen. Es sind diese Ideen, (welche ja doch irgend eine Bedeutung bekommen mußten!) nichts anderes als die *Stufen der Objektivation des Willens*, oder die Musterbilder, deren jedes seinen Ausdruck in zahllosen Individuen findet.

Wohl begegnet es Herrn Schelling mit Recht, daß er, der gegen Fichte sich nicht dankbar zeigte, jetzt auch ohne Dank sich diese seine Mischung des Platonismus mit der Fichteschen und Spinozistischen Lehre muß nachmachen sehen. — Wir können uns nun nicht darauf einlassen, die an sich nichtige Natur- und Kunstphilosophie, welche bei Hrn. Sch. aus dem Gemenge entsteht, weiter zu verfolgen. Aber indem wir den dritten Teil ganz überschlagen, haben wir über den vierten, die praktische Philosophie, desgleichen über die darin vorkommende Polemik gegen Schelling, noch etwas zu sagen.

In diesem vierten Teile, der die eigentliche Kehrseite des ganzen Buches ist, widerspricht der Wille sich selbst, und, indem er quiesciert, (Hr. Sch. redet unaufhörlich vom Quietiv des Willens,) verschwindet das

Gute samt dem Bösen, der Irrtum samt der Wahrheit, damit die reine Schwärmerei ihren pomphaften Einzug haben könne. Der indische Götterwagen, samt den Unglücklichen, die sich freiwillig von ihm rädern lassen, eröffnet das Fest und Madame de Guyon befindet sich im Gefolge; es erschallt ein beständiger Gesang von Qualen, Peinigungen, von der Modifikation des Willens. — Nun gibt es für einen Philosophen eine sich leicht darbietende Gelegenheit, auf diesem Wege einige Schritte zur Heiligkeit zu machen; er darf nur denjenigen Willen töten, mit welchem er sein System festhält. Hierzu scheint jedoch Hr. Sch. noch bis jetzt nicht sehr aufgelegt, — und vielleicht glaubt er gar nicht an die Existenz eines solchen Willens, da sich derselbe in keinem Teile und keiner Aktion des Leibes objektiviert. Wie dem auch sei: seine Vorrede verrät sehr deutlich die Bestrebung, seiner Meinung gemäß zu lehren; das Leben, spricht er, ist kurz, und die Wahrheit wirkt ferne und lebt lange; sagen wir die Wahrheit! Diese Gesinnung gefällt dem Rez. weit besser als das ganze Buch; und die Äußerung derselben mag statt aller Widerlegung des praktischen Teils dienen. Aber eine Nachricht wenigstens müssen wir hier dem Leser dieser Blätter noch darbieten, wie Hr. Sch. dazu komme, den vorhin beschriebenen Anfängen ein solches Ende anzuhängen, indem die Vermutung, Hr. Sch. betrachte die Philosophie als eine Tragödie, deren Held das vorstellbare Universum sein müsse, doch wohl nicht zulänglich scheinen dürfte, wenn gleich so etwas von poetischer Laune mit eingewirkt haben mag. Wenigstens endet in der Tat das Buch sehr pathetisch mit der Vernichtung aller Sonnen und Milchstraßen.

„Meiner Meinung nach," sagt der Vf., „ist alle Philosophie immer theoretisch, indem es ihr wesentlich ist, sich, was auch immer der nächste Gegenstand der Untersuchung sei, stets rein betrachtend zu verhalten, und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Hingegen praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter zu bestimmen, sind alte Ansprüche, die sie bei gereifter Einsicht endlich aufgeben sollte." (Leider! auch hier war FICHTE vorangegangen. Man sehe S. 4 und 5 der Sittenlehre [Werke, Bd. IV, S. 15]; es heißt daselbst, die Weisheit sei eine Kunst, die Sittenlehre aber Theorie des moralischen Bewußtseins. Also hat Hr. Sch. auch hier nicht die Ehre, seine halbwahre und halbfalsche Behauptung zuerst auszusprechen.) „Hier, wo es Heil oder Verdammnis gilt, geben nicht die toten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst; der Dämon, der ihn leitet, und der nicht ihn, sondern den er selbst gewählt hat, wie PLATON spricht, — sein intelligibler Charakter, wie KANT sich ausdrückt."

Soweit also wäre Hr. Sch. noch mit KANT einverstanden —? Er glaubt das wenigstens; und KANTS Freiheitslehre spielt bei ihm eine große Rolle; sie gehört offenbar zu den Grundgedanken, von denen er ausging. Wir wollen jedoch sehen, was bei ihm daraus wird. — Gleich zunächst schon springt er weit von KANT ab; er meint, es sei ein handgreiflicher Widerspruch, den Willen frei zu nennen und doch ihm Gesetze vorzuschreiben, nach denen er wollen soll: — „wollen soll!" — hölzernes Eisen! — Man wird sich aber erinnern, daß KANT eben aus dem als unstreitig vorausgesetzten Faktum des Sollens, aus der Unbedingtheit des

Sittengesetzes die Freiheit ableitet, als diejenige Beschaffenheit des Willens, welche allein einem solchen Gesetze entspreche. Wer nun einen Begriff hat von der Genauigkeit, womit in einem philosophischen Systeme alle Teile einander entsprechen müssen, der kann schon hieraus schließen, wieviel Hr. Sch., nachdem er den kategorischen Imperativ wegleugnet, von der transcendentalen Freiheit übrig behalten kann. Diese zwei Gegenstände müssen miteinander stehn und fallen; und weil in der Tat jenes „hölzerne Eisen" unter gewissen näheren Bestimmungen ein gegründeter Einwurf ist, so mußte die Freiheitslehre zugleich mit der vom kategorischen Imperativ, und beide in gleichem Grade, abgeändert werden. Aber solche Genauigkeit kennt Hr. Sch. nicht. Daher entsteht denn die Folge, daß ihm die Kantische Freiheit unter den Händen entschlüpft, und ein Wechselbalg, — Spinozas Freiheit, die mit dem ärgsten Fatalismus zusammenhängt, sich ihm unterschiebt.

Denn man höre weiter! — „Daß der Wille als solcher frei sei, folgt schon daraus, daß er das Ding an sich, der Gehalt aller Erscheinung ist." (Dieser Grund entspricht genau der *prop. XVII* im ersten Teil von Spinozas Ethik: *Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit.*) „Alles hingegen, was zur Erscheinung gehört, ist einerseits Grund, andrerseits Folge, und folglich durchweg notwendig bestimmt. Jedes Ding ist als Erscheinung durchweg notwendig; dasselbe an sich ist Wille, und dieser völlig frei. In Gemäßheit der Freiheit dieses Willens, könnte es also überhaupt nicht da sein, oder auch ursprünglich und wesentlich ein ganz anderes sein," (ein Umstand, um dessenwillen Spinoza wenigstens nicht Ursache hat, Hrn. Sch. zu beneiden), „*wo dann aber auch die ganze Kette, von der es ein Glied ist, die aber selbst Erscheinung desselben Willens ist, eine ganz andre wäre.*" Ja in der Tat, an einer und derselben Kette liegen nach Hrn. Sch. alle Individuen; denn *nur der Eine Ur-Wille*, dessen Magie die Einzelwesen hervorzaubert, *ist frei!* So war es nicht bei Kant. Da gab es eine Menge freier Wesen, deren jedes, ohne durch die andern im mindesten gehindert zu werden, sich seinen intelligibeln Charakter selbst bestimmte. — Aber in der Klause, worin Hr. Sch. seine Individuen eingesperrt hatte, wird es ihm am Ende selbst zu eng. Wie hilft er sich? durch einen wahren Theaterstreich. Er schafft sich noch eine zweite Freiheit, — oder, wie er es nennt, einen Genius; der in einem Grade von Erkenntnis besteht, durch welche, indem der Wille sie auf sich selbst bezieht, eine Aufhebung und Selbstverneinung des Willens in seiner vollkommensten Erscheinung möglich ist; — „*so daſs die Freiheit, welche sonst, als nur dem Dinge an sich zukommend, nie in der Erscheinung sich zeigen kann, in solchem Falle auch in dieser hervortritt, und indem sie das innere Wesen der Erscheinung aufhebt, während diese selbst in der Zeit noch fortdauert, einen Widerspruch*" (jawohl! einen Widerspruch!!!) „*der Erscheinung mit sich selbst hervorbringt, und gerade dadurch die Phänomene der gröſsten Heiligkeit und Selbstverleugnung darstellt.*" Wer wird nun noch zweifeln, daß die Götter mitten unter uns wandeln, und daß man die Tugend nach der Mühe und Plage abmessen müsse, die sie kostet!

Einen Schriftsteller, der so etwas, wir wollen nicht sagen, niederzuschreiben und drucken zu lassen, sondern nur zu denken und innerlich

gut zu heißen im stande ist, muß man nicht widerlegen wollen; er ist an Widersprüche gewöhnt, er findet sie pikant, genialisch, erhaben, heilig und göttlich; und wer ihn *ad absurdum* führt, der sagt ihm eine Artigkeit, die er übel zu nehmen ganz unmöglich findet; während die Absicht, ihn dadurch auf andere Gedanken zu bringen, in seinen Augen rein lächerlich ist. — Nur *eine* Ausnahme möchte es hiervon geben; diese nämlich, wo der Mann sich selbst widerlegt. Das tut nun wirklich Hr. Sch., wenigstens in allgemeinen Umrissen; was er aber zu diesem Behufe sagt, das adressiert er — nicht an sich selbst, sondern an Herrn SCHELLING. Es ist der Mühe wert ihn zu hören; er ist meistens scharfsinnig, sobald er andere kritisiert.

„Wir werden nichts weniger nötig haben, als zu inhaltsleeren, negativen Begriffen unsere Zuflucht zu nehmen, und dann etwa gar uns selbst glauben zu machen, wir sagten etwas, wenn wir mit hohen Augenbrauen vom Absoluten, Unendlichen, Übersinnlichen, und was dergleichen bloße Negationen mehr sind, statt deren man kürzer Wolkenkuckucksheim (*νεφελοκοκκυγία*) sagen könnte, redeten; zugedeckte, leere Schüsseln dieser Art werden wir nicht aufzutischen brauchen. — Endlich werden wir auch hier so wenig, als bisher, *Geschichten erzählen* und solche für Philosophie ausgeben. Denn wir sind der Meinung, daß jeder noch himmelweit von einer philosophischen Erkenntnis der Welt entfernt ist, der vermeint, das Wesen irgendwie, und sei es noch so fein bemäntelt, *historisch* fassen zu können; *welches aber der Fall ist, sobald in seiner Ansicht des Wesens an sich der Welt irgend ein Werden oder Gewordensein, oder Werdenwerden sich vorfindet,* irgend ein Früher oder Später die mindeste Bedeutung hat, und folglich, deutlich oder versteckt, ein Anfangs- und ein Endpunkt der Welt, nebst dem Wege zwischen beiden, gesucht und gefunden wird, und das philosophierende Individuum wohl gar noch seine eigene Stelle auf diesem Wege erkennt. Solches historisches Philosophieren liefert in den meisten Fällen eine Kosmogonie, die viele Varietäten zuläßt, sonst aber auch ein Emanationssystem, Abfallslehre, oder endlich, aus Verzweiflung über fruchtlose Versuche, eine Lehre vom steten Werden, Entsprießen, Entstehn, Hervortreten aus dem Dunkeln, dem finstern Grund, Urgrund, Ungrund, und was dergleichen Gefasels mehr ist. Alle solche historische Philosophie, sie mag noch so vornehm tun, nimmt, als wäre KANT nie da gewesen, die Zeit für eine Bestimmung des Dinges an sich, *und bleibt daher bei dem stehn, was* PLATON *das Werdende, nie Seiende, im Gegensatz des Seienden, nie Werdenden, nennt.*"

Ganz vortrefflich! und dem Rez. aus der Seele geschrieben. Aber nun — *mutato nomine de te narratur fabula.* Oder meint Hr. Sch., er erzähle keine Geschichten? Bei ihm finde sich kein Urgrund, oder Ungrund, samt dem dazu gehörigen Werden, dem Anfang und dem Ziel? — Was ist denn sein Wille? Er ist *„erkenntnislos, und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang."* Man sehe Seite 392 unten. Und dieser Drang — ist vermutlich *kein* Prinzip des Werdens? Hr. Sch. hat *keine* Richtung, keine Geschwindigkeit, gar keine *κίνησις* dabei gedacht? Gar kein *ἕτερον*? Ein reines *ταυτό* — und doch einen *Drang?* Was wird denn aus seinem Willen? Gar nichts? Wozu denn jene *Magie*, vermittelst deren der ursprünglich Eine Wille sich der Erscheinung nach in vielen Individuen

objektiviert? Hr. Sch. frage sich doch, ob hier wirklich gar keine Geschichte erzählt wird; ob nichts vorn, nichts hinten stehe; ob man ebensogut von den Individuen ausgehen, und von ihnen auf den einen, einzigen Grundwillen kommen könne, als umgekehrt. — Sollte das alles nicht zureichen, Hrn. Sch. aufmerksam zu machen, so wird er doch wenigstens begreifen, daß ein Wille, der sich erhebt bis zu jener gepriesenen Selbstverneinung, etwas anderes ist, als ein ursprüngliches Nicht-Wollen und Nichts-Wollen. Die eingebildete Erhabenheit setzt vielmehr einen recht kräftigen Willen voraus, der da soll verneint werden; ferner einen Durchgang durch die Selbstauffassung, durch die Vorstellung; und den Schluß macht jener Widerspruch, in welchem die Freiheit selbst Erscheinung werden soll. Hier ist sehr deutlich Anfang, Mittel und Ende; und Hr. Sch. wird ebenso vergeblich, als Hr. Schelling, versuchen, sich aus der, letzterem schon vor langen Jahren zur Last gelegten *Naturgeschichte Gottes* heraus zu reden. Das absolute Werden ist überall und unvermeidlich der Todeskeim eines jeden Systems, welches von einem *einzigen* Realen ausgehend, die Welt erklären will; sobald man aber (wie es geschehen muß,) von einer *Mehrheit* des Realen ausgeht, befindet man sich auf einem Gebiete, das für die Herren Schopenhauer und Schelling gänzlich unbekanntes Land ist, und nach welchem sie alle ihre Lieblingsschriftsteller vergebens fragen werden.

Hier könnten wir schließen, wenn nicht ein praktischer Gegenstand uns bewegte, noch einige Worte beizufügen. Hr. Sch. hat sich sehr weit vergessen in folgender Stelle: „Ich kann hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der *Optimismus*, wo er nicht etwa das gedankenlose Reden solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft *ruchlose* Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit.“ — Dieser Erklärung setzt Rez. eine andere Erklärung entgegen, — zwar nicht die, daß die Lehre des Hrn. Sch. gedankenlos, absurd und ruchlos sei, — aber doch diese: daß er selbst, der Rez., sich zu den Optimisten zähle, und zwar, welches wohl zu bemerken ist, *der Gesinnung nach*, während das Dogma, theoretisch betrachtet, außer der Sphäre strenger Beweise liegt. — Was die Sache selbst anlangt, so ist sie sehr bekannt. Es ist längst bemerkt, daß die physischen Leiden der Menschen sehr erträglich sind, das eigentliche Unglück in den geselligen Verhältnissen liegt, und diese als eine Aufgabe betrachtet werden müssen, deren Lösung die Pflicht der gesamten Menschheit ist. Es ist ebenso leicht zu bemerken, wie wenig im Grunde dazu gehört, einen Haufen von Menschen so zu leiten, daß bei ihm die Fröhlichkeit neben der Gesundheit einheimisch sei. — Rez. hatte schon oft den Menschen unter dem Bilde eines rankenden Gewächses gedacht; neulich wurde ihm die Vergleichung noch auffallender, da er in einem Garten die Folgen eines Versehens bemerkte; es waren nämlich Bohnen auf ein Beet gepflanzt, wo man nicht füglich Stangen setzen konnte, weil sie die Aussicht würden versperrt haben. Was geschieht? Die Bohnen wachsen kräftig aus der Erde; die Ranken steigen empor: sie neigen sich, begegnen, ergreifen einander und umschlingen sich; wie zu Stricken gedreht und unordentlich

durcheinander gewebt fallen sie nieder; jetzt ist es um die meisten Blütenknospen geschehen; nur wenige können ihre günstige Stellung benutzen und sich aus dem Laube herausstrecken zum Lichte; die wenigen Früchte senken sich und faulen am Boden. Wenn diese Bohnen Bewußtsein hätten, wie würden sie jammern über ihre hilflose Lage, über den unnützen, quälenden Lebenstrieb, den sie in sich fühlten: ihr letztes Rettungsmittel würden sie suchen — in der „*Verneinung des Willens zum Leben.*" Aber ist ihre Lage durchaus ohne Hoffnung? Gibt es kein mögliches Komplement ihrer Existenz? Was fehlt der Bohne? Eine dürre Stange reicht hin, die sie noch obendrein mit mehreren ihrer Nachbarn benutzen kann. Und was bedarf die Menschheit? Solche Männer braucht sie, die da verstehen, die Stange zu der Bohne zu stecken, — Männer wie FELLENBERG, — nicht Philosophen aus Wolkenkuckucksheim.

Zum Schlusse dieser Rezension noch eine Erinnerung, die für einige Leser vielleicht nicht ganz überflüssig sein dürfte. Die geistreichsten und gelehrtesten philosophischen Werke sind oftmals diejenigen, welche den ausführlichsten und lebhaftesten Tadel gegen sich aufregen. Alsdann aber bedeutet der Tadel nichts anderes, als daß ein solches Werk *höchst lobenswert* sei, nicht zur Annahme des vorgetragenen Lehrbegriffs, aber *zur Übung im Denken*, die niemals weit genug kann getrieben werden, und für die man die mannigfaltigsten Gelegenheiten aufsuchen muß. Dazu nun können wir auch Sch's. Werk empfehlen, und zwar in einem ganz vorzüglichen Grade. Rez. kennt in der Tat kein anderes im Geiste der modernen Philosophie geschriebenes Buch, welches den Liebhabern dieses Studiums, die sich gleichwohl durch FICHTES und SCHELLINGS Dunkelheiten durcharbeiten können, so angemessen wäre. Und wer eben diese Dunkelheiten überwunden hat, der wird desto lieber das Bild, dessen Züge er sich zuvor mühsam zusammensetzen mußte, in Sch's. klarem Spiegel vereinigt, und von der Individualität jener Vorgänger befreit, beschauen wollen, — wäre es auch nur, um sich vollends zu überzeugen, daß diese neueste, idealistisch-spinozistische Philosophie in allen ihren Wendungen und Darstellungen immer gleich irrig ist und bleibt.

Sigwart, H. C. W., ord. öffentl. Lehrer der Philosophie an der Universität Tübingen, Handbuch der theoretischen Philosophie. Ein Beitrag für Philosophie und Geschichte der Philosophie. — Tübingen, b. Osiander, 1820. VI und 442 S. 8. (1 Rthlr. 12 Gr.)

Gedruckt in: Jenaer Literatur-Zeitung 1820, Nr. 183. SW. XIII, S. 307.

Dem fleißig gearbeiteten Werke eines achtungswerten Gelehrten, im ganzen genommen, die Zustimmung versagen zu müssen, setzt denjenigen, dessen Urteil darüber verlangt wird, allemal in Verlegenheit, und dies um so mehr, je bescheidener der Autor, und je größer die Entfernung seines Standpunktes ist von dem des Beurteilers. Rez. befindet sich in

solchem Falle; er glaubt sich aber eben dadurch aus der Verlegenheit zu ziehen, daß er dieselbe offenherzig eingesteht.

Laut der Vorrede, ist das Werk des Hrn. Prof. SIGWART aus Vorlesungen entstanden, und für solche bestimmt. Es ist demnach vielmehr ein Lehrbuch, das auf mündliche Ergänzung rechnet, als ein Handbuch, welches dem Leser die Hauptgegenstände der Wissenschaft in einer ziemlich vollständigen und bequemen Zusammenstellung gleichsam an die Hand geben, und zu beliebigem Gebrauche gegenwärtig erhalten sollte. In der letzten Absicht würde das Buch viel zu kurz und zu dürftig sein; in jener ersten Eigenschaft ist es vielleicht nur zu reichhaltig. Denn es scheint für Anfänger und für Geübtere zugleich bestimmt, ohne einen Grenzpunkt, wo jene still stehen könnten; und, was schlimmer ist, es vermengt die Philosophie dergestalt mit ihrer Geschichte, daß die eine vor der andern nirgends recht zu Worte kommt. Hierbei hat sich der Verf. von seiner Individualität irre führen lassen. Er selbst gehört offenbar zu denjenigen Naturen, *die nicht vom Denken zu den Büchern, sondern von den Büchern zum Denken geleitet werden.* So nützlich nun auch, ja so unentbehrlich sich die Gelehrten dieser Klasse in der literarischen Welt machen, und so zweideutig der Vorzug jener anderen ist, die oftmals vor lauter selbstgeschaffenen Irrtümern die einfache Wahrheit nicht treffen können: *ebenso gewifs mufs man doch bei Anfängern den natürlichen Durst nach der Wahrheit nicht durch Erzählungen sättigen* von dem was dieser gemeint und jener geleugnet habe, sondern das Historische muß gänzlich untergeordnet, und der davon unabhängigen, selbständigen Forschung bloß *gelegentlich*, als zufällig damit zusammentreffend, angefügt werden. Das Gegenteil dieser Forderung tritt bei Hrn. S. um desto mehr hervor, da er so sehr eilig, und unbekümmert um die von dem menschlichen Geiste allmählich durchlaufenen Bildungsstufen, seine Zuhörer in die neuere und neueste Philosophie hineinwirft. Einige, hie und da eingestreute, und in der Tat verlorene, Notizen von der Philosophie der Alten, machen den Fehler nicht gut, denn diese erscheinen hier keineswegs in ihrem eigentümlichen Zusammenhange.

Der Verf. beginnt mit dem Suchen einer Real-Definition der Philosophie auf genetischem Wege. „Da die Philosophie ein Produkt des menschlichen Geistes ist, und, wie jedes Hervorgebrachte, seinen Inhalt hat und seine Form: so muß man zeigen, wie dies Produkt nach Inhalt und Form hervorgehe aus dem *menschlichen Geiste.*“ Hier ist gleich eine ganze Reihe von Fehlern! Erstlich: gerade dasselbe konnte auch gesagt werden von jeder andern Wissenschaft; eine jede ist Produkt des menschlichen Geistes. Zweitens: Hieraus aber folgt gar nicht und in Beziehung auf Philosophie gerade ebensowenig, als in Beziehung auf irgend eine andere Wissenschaft, daß die *Reflexion auf den menschlichen Geist* überhaupt in dieselbe, und vollends in ihre allgemeine Definition gehöre. Der denkende Geist ist vertieft im Objekte; und je vollkommener diese Vertiefung, desto besser für die dadurch bewirkte Erkenntnis; aus dieser Vertiefung ihn gleich anfangs aufrütteln, ist das schnurgerade Gegenteil dessen, was der Lehrer der Wissenschaft leisten soll; denn eben die Vertiefung selbst ist das, was er in dem Hörer auf alle Weise zu befördern hat. Es ist nichts

als ein ziemlich allgemeines und sehr schädliches Vorurteil, daß die Philosophie mit einem auf das eigene Selbst zurückgewendeten Blicke beginnen müsse. Übrigens ist dies der ältesten Philosophie ganz fremd, und zu Spinoza und Schelling paßt es ebensowenig. — Drittens: mag immerhin jedes Hervorgebrachte Inhalt und Form haben (welches voraussetzt, daß es in irgend einem Sinne ein Zusammengesetztes sei, da sonst an Form, d. h., an eine bestimmte Art der Zusammensetzung nicht zu denken ist), so folgt daraus noch gar nicht, daß man auf die Unterscheidung zwischen Inhalt und Form, Rücksicht zu nehmen habe; sondern nur, daß man diesen Unterschied, der mehreren Deutlichkeit wegen, in Betracht ziehen *könne.* Viertens: wie gänzlich gleich anfangs der rechte Weg des Suchens verfehlt sei, das zeigt sich sogleich in den nächstfolgenden Worten: „Man muß also in dem menschlichen Geiste nachweisen, nicht nur überhaupt einen philosophischen Trieb, sondern auch wie sich *vermöge der ursprünglichen und notwendigen Richtungen und Gesetze des menschlichen Geistes jener Inhalt und jene Form ergeben.*" Hier verirrt sich der Verf. bis zu einem höchst speziellen, äußerst schwierigen, kaum durch die feinste Psychologie aufzulösenden Problem. Möchte doch *Leibnizens* goldenes Wort: *Die Frage nach dem Ursprunge unserer Erkenntnisse ist keine Präliminarfrage in der Philosophie,* nicht in der neueren Zeit so gänzlich vergessen oder verkannt sein! Die Folgen der Verirrung entwickeln sich bei unserem Verf. nun immer deutlicher. Er fängt an vom *dumpfen Schlummer* zu erzählen, als von der ersten Vorstufe, durch welche der Mensch zum Selbstbewußtsein gelange; ferner von einem *lichten Traume,* der aus jenem entstehe; dann von einer weitern Entwicklung, welche dahin strebe, die Beziehung auf das Innere auszubilden — kurz er bringt die *Vermutungen* vor, welche die Psychologen sich (gleichviel für jetzt ob gründlich oder ungründlich) ausgesonnen haben, um Zustände zu bezeichnen, in welche kein ausgebildeter Mensch sich zurückversetzen kann, die demnach *nicht unmittelbar gewufst* werden, und zu *Anfangspunkten* einer *Untersuchung* auf keine Weise taugen. Könnte ein Philosoph, als solcher, in die Windeln zurückkehren, oder besser, in den mütterlichen Schoß, könnte er, sich selbst beobachtend, die ganze Periode noch einmal durchleben, der man auf gut Glück und weil niemand aus Erfahrung widersprechen kann, den dumpfen Schlummer und den leichten Traum, und so weiter, angedichtet hat; ja wäre er nicht an sich der gröbste aller Widersprüche, mit vollem Bewußtsein die erste Entstehung des Bewußtseins zu beobachten: dann möchte es, zwar immer nicht schicklich, viel weniger notwendig, aber doch möglich sein, so anzufangen, wie in dem angezeigten Buche — nicht zum erstenmal, und leider wohl auch nicht zum letzten Male — geschehen ist. Es versteht sich, daß nun weiterhin, Fehler auf Fehler, Erschleichung auf Erschleichung, gehäuft wird, — um endlich herauszubringen: daß auf Erkenntnis der Welt ein geistiger Grundtrieb gehe; und ein anderer Trieb auf das Wirken in der Welt; und daß es folglich eine theoretische und praktische Philosophie gebe. Weiss und Carus sind dabei zum öftersten zitiert; und wer die Werke dieser Schriftsteller für gründlich hält, der wird mit Hrn. S. besser zufrieden sein als der Rez. In der empirischen Psychologie, die nun weiter folgt, (nach ganz gewöhnlichem Zuschnitte)

wird zwar versprochen, tiefer zu gehen, das Empirische verfolgend in seine Gründe und Gesetze. Aber wie man es machen solle, für dieses Tiefergehen die Richtung und die Kraft zu gewinnen, darüber kein Wort! Auch hat Rez. nichts gefunden, das er mit gutem Gewissen auch nur den Anfang einer Untersuchung nennen könnte. Den Mangel an Schärfe des Denkens, der sich hier offenbart, müssen wir indessen durch ein paar Beispiele bezeichnen. Im § 57 wird im Gegensatz der Gebundenheit der Anschauung an die Gegenwart, von der Einbildungskraft gesagt: es sei in ihr schon eine *ungebundenere* Selbsttätigkeit. Hier glaubt man in der Tat den seligen CARUS, einen trefflichen Menschen, aber in der Psychologie den *ärgsten aller Nebler* und *Schwebler* zu hören. Was denkt sich der Verf. bei dem Komparative, dessen er sich hier bedient? Glaubt er, es gebe zwischen der Gebundenheit der Anschauung und der Ungebundenheit der transcendentalen Freiheit, ein Continuum des Mehr oder Weniger der Gebundenheit? Hat er sich den Gedanken eines solchen Mitteldinges, das gebunden und auch nicht gebunden ist, wohl jemals entwickelt? Soll es in einer Rücksicht gebunden, in einer anderen Rücksicht ungebunden sein? Dann mußten die verschiedenen Rücksichten nachgewiesen, und es mußte geprüft werden, ob sie sich sondern ließen oder nicht. Oder soll man sich die Einbildungskraft, dem Verf. zufolge, wie ein zähes Wesen denken, das weder recht fest noch recht flüssig ist? Was möchte doch KANT, der die transcendentale Freiheit in die intelligible Welt versetzte, aber in der Sinnenwelt das strengste Kausalgesetz anerkannte, zu einem solchen unglücklichen Mitteldinge gesagt haben! Aber bei manchen heutigen Philosophen scheinen die Worte *entweder — oder*, alle Kraft und Bedeutung verloren zu haben; es kostet sie nichts, zwischen ein paar contradictoria opposita ein Mittleres einzuschieben, in welchem A = non A ist; ja Rez. erinnert sich an eine, nicht längst erschienene, Psychologie, worin ganz förmlich ein *principium medii* an die Stelle des alten *principii exclusi medii* gesetzt wird. Mit einem solchen *Prinzip* kann man allerdings weit kommen; nur schade, daß alles, was man erreicht, nichts ist, weil es sich selbst aufhebt. — Ein anderer, freilich schon oft begangener, aber nichtsdestoweniger sehr übler, Fehler findet sich in der Art, wie der Verf. das Verhältnis zwischen *Begriffen* und *Anschauungen* bestimmt; er verwechselt nämlich damit das Verhältnis unter den höhern und niedern Begriffen, welches eben darum, weil es *zwischen den Begriffen selbst* stattfindet, nichts taugt, um den Begriff von der Anschauung zu scheiden. Vergessen wird dabei, daß es mehrere völlig gleichartige Anschauungen geben könne, die mit dem, ihnen zugehörigen Begriffe, *alle* Merkmale gemein haben, vergessen wird, daß es einzelne Begriffe (conceptus singulares) gebe, denen vielleicht sogar nur eine einzelne Anschauung zum Grunde liegt. Gesetzt z. B. die *Kantische* Theorie von Raum und Zeit wäre richtig: so gäbe es eine Anschauung a priori vom unendlichen Raume, und ebenso von der Zeit; der Begriff des Raumes, welcher aus dieser Anschauung entstände, würde nicht ein einziges Merkmal weniger enthalten dürfen, oder er wäre mangelhaft. Rez. ist zwar überzeugt, daß diese *Kantische* Lehre falsch ist; allein das gehört nicht hierher, und das Beispiel ist nichtsdestoweniger brauchbar. — Mit jenem

Fehler verknüpft sich bei dem Verf. ein anderer noch schlimmerer; er läßt nämlich die Begriffe *immer willkürlich* entstehen; eine Behauptung, wofür der Verf. schwerlich einen andern Beweis wird anführen können, als daß er sich bei der Unterscheidung der Begriffe von den Gemeinbildern nicht besser zu helfen gewußt hat; und daß er anderen Psychologen auf ihr Wort geglaubt hat, es gebe gewisse Handlungen der Vergleichung, der Abstraktion und Zusammenfassung, wodurch *alle* Begriffe nach Belieben gebildet würden. Diese Behauptungen stecken so voll von Irrtümern, daß man in einer Rezension nicht davon reden kann; indessen wäre es gut, wenn der Verf. sich vorläufig mit der Frage beschäftigte, *woher wohl das Notwendige und Allgemeine in der Erkenntnis kommen solle, und weshalb sich die Evidenz dieses Notwendigen wohl dem Menschen unwiderstehlich aufdränge*, — weshalb überdies die streitigen Punkte in der Philosophie wohl so gewaltsam auch die gewissenhaftesten Denker untereinander in Zwiespalt versetzen und erhalten mögen. Sollte der Verf. wirklich glauben, der Grund sowohl von der Einstimmung als der Mißhelligkeit der Denker, liege in solchen Begriffen, die man beliebig bilden kann, je nachdem man eben Lust hat und aufgelegt ist zu vergleichen, zu abstrahieren und zusammenzufassen? Sollte es ihm nie aufgefallen sein, daß für eine so luftige ja windige Erklärung der Gegenstand viel zu ernsthaft ist? — Ferner der Verf. behauptet, das Wesen des logischen Urteils hänge ab von dem Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen; er widerlegt sich aber in der Note selbst durch Erinnerung an partikulare Urteile; er hätte vor allen Dingen an die *negativen* Urteile denken sollen, worauf hier gerade das meiste ankommt. Doch Rez. sieht sich genötigt, das Folgende, soweit es zur Psychologie gehört, zu überspringen; er bemerkt nur ganz kurz, daß in den §§ 78 und 79 eine Spur der Wahrheit liegt, welche der Verf. viel weiter hätte verfolgen sollen. Nach einem Eingange von solcher Beschaffenheit, wie bisher angezeigt worden, ist nun nicht zu erwarten, daß der Verf. da, wo er sein Hauptgeschäft, die *Darstellung* und *Beurteilung der neueren philosophischen Systeme*, mit der berühmten Streitfrage über den Ursprung der Erkenntnis entweder ganz aus den Sinnen oder aus angeborenen Vorstellungsformen, eröffnet, etwas Gründlicheres leisten werde, als das, was längst allgemein bekannt ist. In der Tat fertigt er den sogenannten Sensualismus mit den gewöhnlichen Argumenten kurz ab; und belastet ihn noch obendrein mit dem Vorwurfe: er zerstöre alles übersinnliche Glauben und Hoffen, er zerstöre das sittliche Handeln, welches unwidersprechlich die Geschichte der Philosophie lehre. — Diesem Verfahren müssen wir um desto nachdrücklicher widersprechen, je gewöhnlicher es heutzutage ist. Wir erinnern zuerst an LOCKE, von welchem bekannt ist, daß er ein frommer Mann, und ein wahrhaft praktischer *Weiser* war. Wir fragen weiter, ob man die dauernde Anhänglichkeit an LOCKE, in Frankreich und in England und Schottland, ja auch die Achtung, welche so viele Deutsche ihm bewiesen haben, auf Rechnung einer Neigung zu unsittlichen Gesinnungen zu setzen wagen wolle. — *Die Spaltung, welche in Ansehung der Philosophie zwischen Deutschland und dem Auslande gegenwärtig stattfindet, ist ein wahres Unglück für die gelehrte Welt; und man hat alle Ursache, den Anteil der Schuld*

an dieser Spaltung, welchen wir Deutsche tragen, durch die schärfste Selbstprüfung auszumitteln. Eine Lehre schmähen, heißt nicht, sie widerlegen; wohl aber heißt es, sich selbst verblenden. Und dieses gerade haben die Deutschen ohnehin schon getan, durch das *unhaltbare*, auch vom Verf. wiederholte *Argument, die notwendigen und allgemeinen Wahrheiten könnten nicht aus der Erfahrung entspringen.* Das Argument hat zwei Hauptnerven; der eine ist: *Unwissenheit* in der *Psychologie;* der andere, eine *ganz falsche Ansicht von der Erfahrung.* In ihren Einzelheiten freilich erscheint die Erfahrung zufällig; in ihren großen Umrissen aber ist sie notwendig; ungefähr so, wie der Gang eines organischen Lebens, oder auch schon wie der Gang einer Ausschlagskrankheit, deren Perioden kein Arzt abzuändern vermag, wieviel Zufälliges er auch durch Arzneien der verschiedensten Art hineinmenge. — Die Erfahrung geht hervor aus dem Verhältnisse des Geistes zu dem Äußeren; dieses Verhältnis hat höchst allgemeine und notwendige Grundbestimmungen, vermöge deren in dem Geiste ein Produzieren anhebt, das in seinem Verlaufe regelmäßig ist, und in seinen Resultaten dieselbe Notwendigkeit und Allgemeinheit abspiegelt, von der es ausging. Der Gang dieses Produzierens hat die Psychologie darzustellen; dabei kann sie gar kein *natürliches Bilden von Begriffen*, aber ebensowenig angegeborne Ideen oder Vorstellungsformen zulassen. Mehr kann über diesen Gegenstand hier nicht gesagt werden; es wäre denn dies, daß, um sich mit dem Verf. zu verständigen, der die Konsequenz des Empirismus darin sucht, die Seele als ein rein leidendes, gar nicht selbsttätiges Wesen zu betrachten, man notwendig bis zu Erörterungen über die Begriffe des *Tuns und Leidens* würde fortgehen müssen, die gewiß den Empirismus, vielleicht aber auch die Philosophie des Verfs. übersteigen würden.

Das Buch, welches wir vor uns haben, wird nunmehr, nach Beseitigung des Sensualismus auf eine lange Strecke hin zu einem Bruchstück aus der Geschichte der Philosophie. Es folgen nacheinander Malebranche und Berkeley, Leibniz und Kant, Fichte und Schelling; und hier, mitten unter den Systemen, scheint der Verf. erst recht in seinem Elemente zu sein. Man erblickt hier den gelehrten und feinsinnigen Mann, der überall vergleicht, unterscheidet, prüft, sichtet, urteilt; und der gelegentlich, indem er die Systeme anderer bearbeitet, für sich selbst eins zu gewinnen sucht; ungefähr wie beim *Speditions-* und *Kommissions-Handel* derjenige, der zunächst nur fremde Geschäfte zu betreiben scheint, selbst zum Reichtum gelangt. Freilich ist in der Philosophie dies Verfahren nicht sicher, weil es nicht *schützt gegen die gemeinsamen Gebrechen der vorhandenen Systeme*, und nicht einmal gegen die *Blendung* durch das scheinbare Übergewicht des *Talents*, das den Irrtum auszuschmücken versteht, über dem nüchternen Vortrage unscheinbarer Wahrheit. Gewiß aber können die Zuhörer des Verfs. recht viel bei ihm lernen, wenn sie nur des emsigen Fleißes genug mitbringen, um das Historische der Systeme mit der Sache zugleich zu fassen. Man muß dabei voraussetzen, der mündliche Vortrag, welcher dem Buche zu Hilfe komme, sei nicht so wie dieses zerstückelt und zerhackt in lauter kleine Bruchstücke, bald von Systemen, bald von deren Beurteilung, die bei

aller mühseligen Abzählung im einzelnen doch kein deutlich geordnetes Ganzes darstellen; sondern der *Vortrag sei rund, fliefsend, recht eigentlich ausmalend im Historischen,* und *vertiefend, versenkend in die philosophischen Grundgedanken.* Schwer aber wird es sein, wenn jemand, ohne den mündlichen Vortrag zu hören, das Buch für sich allein benutzen will. Der bloße Leser kann auf keinen Fall die Werke der philosophischen Hauptschriftsteller dabei entbehren; diese müssen ihm notwendig ihre eigene Sache ausführlich und eindringlich darlegen, ehe er das kurze Protokoll, das der Verf. (in einer Weise, die wirklich an juristische Formen erinnert) darüber aufgenommen hat, wird verstehen können. Unter dieser Bedingung aber kann die Zusammenstellung, welche sich hier darbietet, sehr nützlich werden, um den verworrenen Eindruck, den das Studium der Systeme so leicht zurückläßt, ins Klare zu bringen. Nur muß man bei dem Verf. kein letztes, eigentliches Resultat suchen. Solche literarische Arbeiten, wie die vorliegende, sind ihrer Natur nach *Mittelglieder*, welche sich da einschieben, *wo ein grofser, aber notwendiger Übergang nicht plötzlich geschehen kann. Das eigentliche philosophische Bedürfnis unserer Zeit liegt versteckt; damit es sich offenbaren kann, mufs allmählich die Besinnung erwachen, dafs die grofsen Verheifsungen, welche etwa vor 20 Jahren und länger, ertönten, als werde die Philosophie nunmehr bald eine feste Wissenschaft werden, keineswegs in Erfüllung gegangen sind.* Diese Besinnung kündigt sich an, als eben jetzt im Entstehen begriffen, indem diejenigen, *welche zwar noch immer die neueste Philosophie für die beste halten,* doch schon daran zu ändern suchen, und zwar nicht mehr wie es sonst geschah, dadurch, daß sie dieselbe in ihrem eigenen Geiste zu erweitern und zu übertreffen, sondern vielmehr dadurch, daß sie das Übetriebene abzuspannen, und mancherlei einzelne Fehler mit kühner Kritik aufzudecken und zu berichtigen sich bemühen. *Im Fortgange dieses Strebens löst sich ein Irrtum nach dem andern;* und der Erfolg wird am Ende selbst diejenigen in Erstaunen setzen, die ihn herbeiführten. Wenn aber ein Buch, das man nur als ein Mittelglied in der Geschichte der Philosophie begreifen kann, sich den selbständig klingenden Titel eines Handbuchs der theoretischen Philosophie beilegt: so liegt der Mißgriff nur in der Benennung; das Buch kann übrigens an sich sehr schätzbar sein; jedoch wäre es verlorene Mühe, nachweisen zu wollen, daß es weder den Gliederbau noch die Begrenzung habe, die der theoretischen Philosophie zukomme, indem man hiermit nur einen unpassenden Maßstab anlegen würde. Die Beschaffenheit des vorliegenden Werks im ganzen glaubt Rez. hinreichend bezeichnet zu haben; und nachdem er im vorhergehenden darzutun gesucht hat, daß es dem Buche an Fundament fehle, überläßt er die hieraus natürlich fließenden Fehler dem eigenen Vermuten des Lesers. Wie dürftig aber der Gewinn sei, den der Verf. aus allen seinen historischen Anführungen und Kritiken am Ende herausbringt: dies können die §§ 468—483 (nur drei Blätter) und 646—660 (noch weniger), wo der Verf. auf ein paar Augenblicke, unabhängig von den Systemen, *selbst* redet, an den Tag legen. Hier wird behauptet, *Geist* und *Materie* seien wirklich entgegengesetzt; die Materie gehöre nicht zum Wesen Gottes, Gott bestehe nicht durch die Materie; aber die Materie — das an und für sich nicht

Seiende — sei dennoch die Bedingung, das Medium, der äußerlich wirkenden Existenz Gottes; diejenigen aber, welche die Materie aus Gott entstehen lassen, oder beide aus einem Höheren oder Tieferen, wollen erklären, was unerklärlich ist. Das erste, was hier auffällt, ist die *theologische Befangenheit des Verfassers, die ihn gar nicht dazu kommen läfst, reine Naturprobleme aufzufassen.* Das zweite ist die Beschränktheit der Ansicht, nach welcher das Reale außer Gott gerade für *Materie* gehalten wird, während doch, wenn der Verf. nur einen mittelmäßigen Gewinn aus allem seinem Lesen und Kritisieren gezogen hätte, ihm auf irgend einem Wege würde klar geworden sein, daß Materie schlechterdings nur *Erscheinung* ist, und daß der Begriff derselben durchaus nicht dazu taugt, um jenes Bestimmbare, das er als das Medium der Äußerung *Gottes* ansieht, dadurch zu bezeichnen. Drittens endlich: was soll man dabei denken, wenn das Bestimmbare als das an und für sicht *nicht Seiende*, Gott notwendig voraussetzt, und dennoch als ein wahres *Zweites*, aus ihm nicht zu Erklärendes, neben ihn gestellt wird? Wahrlich, neben einem solchen Philosophen kann sich ARISTOTELES mit seiner *ὕλη* und *μόρφη* ganz dreist sehen lassen. Kurz, *die echten theoretischen Grundlagen der eigentlichen Naturforschung sind für den Verfasser ein ganz unbekanntes Land;* dagegen aber hat er in die Lehre von Gott und dem menschlichen Geiste sehr vieles aufgenommen, was die sittlichen Grundbegriffe und hiermit die praktische Philosophie voraussetzt; was aber ganz natürlich alles ungründlich ausfällt, weil ein Handbuch der *theoretischen Philosophie* von vornherein nicht darauf eingerichtet ist, Dinge abzuhandeln, die außer ihrem Gebiete liegen.

Wagner, Joh. Jac., Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat, in ihren gegenseitigen Verhältnissen. — Erlangen, 1819.

Bereits gedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1881 Nr. 9, 10. Kl. Sch. III S. 505. SW. XII, S. 391.

Als dieses Buch dem Rez. zur Beurteilung übergeben wurde, erinnerte er sich, daß der Verf. früher eine andere Schrift, unter dem auffallenden Titel: *Mathematische Philosophie*, herausgegeben hatte, und daß diese irgendwo als das Hauptwerk desselben war bezeichnet worden. Da man aber nicht vernommen hat, daß der Verf. sich unter den Mathematikern das Bürgerrecht erworben habe, — und da des Redens über Mathematik unter solchen Philosophen, die von dieser großen Wissenschaft soviel wie nichts verstehen, ohnehin weit mehr ist, als sich mit der Ehre der Philosophie verträgt, so ist Rez., um seinen Verdruß hierüber nicht zu vermehren, fest entschlossen, die sogenannte mathematische Philosophie nicht eher zu lesen, als bis Hr. Prof. W. von echten Mathematikern *als Mathematiker wird anerkannt sein.* Da es jedoch sehr nützlich, ja oft notwendig ist, den Geist eines Schriftstellers aus seinen Hauptwerken zu kennen, um eine andere Schrift desselben richtig aufzufassen: so kam

dem Rez. die authentische Erklärung des Hrn. W. über seine mathematische Philosophie, in der *Isis* (1. Heft 1820, S. 35) wohl gelegen, und er hält für nötig, hierüber etwas voraus zu schicken, um sich weiterhin kürzer fassen zu können. Hr. W. knüpft daselbst an bei OKENS Beinphilosophie, indem er den Parallelismus erwähnt, daß an dem Rückgrate oben die Entwicklung der Breite (in den Schulterknochen) dasselbe Grundschema befolge, wie unten (in dem Becken). Hierbei gibt er folgendes zu bedenken: die Idee, daß senkrechte Polarität ihre Breiten unter der Differenz ihrer beiden Pole entwickele, sei eine *allgemeine* Idee, welche folglich auch auf dem Gebiete der Kunst, der Geschichte, (was heißt in der Geschichte *senkrecht?* was heißt *Breite* und *Länge in der Zeit*, in welcher die Geschichte verläuft?) und *überall* ihre Gültigkeit habe. Man müsse demnach einen allgemeinen, *für alle Fälle der besonderen Anwendung schicklichen* Ausdruck dieser Idee suchen, und könne keinen andern finden, als (wird der Leser es erraten? —) als in einer Geometrie, welche in dem Satze, daß zwei Parallelen von einer jeden dritten Linie unter gleichen Winkeln geschnitten werden, eben jene Idee erblickt!!! — Nun kennen wir die mathematische Philosophie des Hrn. W. *Seine* Mathematik erblickt in jedem Lehrsatze die heterogensten Dinge, Knochen und Kunstwerke und Weltbegebenheiten, sobald es ihm gelingt, durch irgend ein, auch noch so loses Spiel des Witzes, eine entfernte Ähnlichkeit aufzutreiben, die kaum hinreichen würde, um das Band einer Ideenassociation herzugeben. Nun wissen wir auch, woher diese mathematische Philosophie stammt. Sie ist nämlich ein Ausfluß der Schellingschen Schule, deren Witz seit 20 Jahren mit allen nur ersinnlichen Analogien um sich sprudelt, und dadurch die Wissenschaften zu erweitern meint. Damit man aber ja nicht zweifelhaft sei, ob man Hrn. W. auch recht gefaßt habe, gibt er noch ein Beispiel, und zwar ein solches, welches gewiß jedes Kind verstehen kann. In dem Produkt aus 5×6 ist die Sechs fünfmal und die Fünf sechsmal enthalten, also jeder Faktor unter der Form des andern gesetzt; und dies ist der allgemeine Ausdruck aller Synthese. So muß in der Idee die Phantasie Vernunftform annehmen, die Vernunft aber Phantasieform; in dem Wasser muß der Sauerstoff gewasserstofft, der Wasserstoff aber gesauerstofft werden usw. Über den Geist der mathematischen Philosophie kann demnach gar kein Zweifel obwalten; derselbe hat gewiß die Tugend, daß ihn jedermann erreichen und sich zueignen kann, denn es läßt sich in der Welt nichts Leichteres denken, als solche Analogien zu hunderten und zu tausenden aufzufinden. Nichtsdestoweniger, so paradox es auch klingen mag, hegt Rez. den dringenden Verdacht, daß Hr. W. nicht bloß in der Mathematik *der Mathematiker*, sondern sogar in *seiner eigenen* Mathematik, gar sehr ein Anfänger sei. Denn wenn das Produkt $5 . 6$, und der Satz von den Parallelen schon von so ungemein universeller und erhabener Bedeutung sind, was muß denn wohl alles, und wie Köstliches! in den Logarithmen, den trigonometrischen Funktionen, — kurz, in der unermeßlichen Fülle dessen verborgen sein, was in der gewöhnlich sogenannten Mathematik höher hinaufliegt! Rez. macht hiermit dem Hrn. Prof. W. den Vorschlag, sich doch zur Probe einmal ein wenig in NEWTONS *enumeratio linearum tertii ordinis* um-

zusehen, doch auch nicht gar zu wenig; denn es ist zum mindesten notwendig, den Zusammenhang jeder Kurve mit ihrer Gleichung wohl inne zu haben. Da nun schon die allerersten Elementarbegriffe der Mathematik unter den Händen des Hrn. W. so wundervolle Bedeutung annehmen, so darf man erwarten, daß er vermöge der Linien der dritten Ordnung die allertiefsten Geheimnisse der Kunst und der Natur zu Tage fördern werde. Und doch, was sind diese Linien des dritten Grades gegen den unermeßlichen Wald von algebraischen und transcendentalen Funktionen höherer Art!

Wenn nun der Leser sich einige Mühe gibt, um sich in die Vorstellungsart eines Mannes hineinzudenken, dem die Synthese der Beinphilosophie mit der mathematischen Philosophie ihren Ursprung verdankt: so wird er für das Verständnis des hier angezeigten Buches, unseres Erachtens, leicht hinlänglich vorbereitet sein. Es kann ihn nicht mehr befremden, daß zugleich von Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat, in einem einzigen sehr mäßigen Oktavbande gesprochen wird; oder vielmehr daß alle vier zuletzt in einem einzigen Paragraphen zusammengedrängt werden, nachdem vorher von Buddha und Zoroaster, von Moses und Propheten, von Katholizismus und Protestantismus die Rede gewesen. Der universelle Geist des Verfs. bringt das so mit sich; er würde glauben, gar nichts zu sagen, wenn er nicht von allen zugleich redete. Und man sehe nur die Leichtigkeit der Verknüpfung! „Die Offenbarung der Gottheit von der Religion aus wird *verstanden* durch Wissenschaft, sie wird *nachgebildet* durch Kunst; alle drei aber begegnen sich im Staate, welcher das organisierte menschliche Gesamtleben ist.“ Ob nun gerade *alle* Wissenschaft sich *darin erschöpft,* die Religion zu verstehen; ob gerade *alle* Kunst religiöse Dinge nachbildet, ja ob überhaupt *alle* Kunst nachbildend sei; ob endlich das *Ganze* des menschlichen Lebens dem Staate angehöre, — oder ob es auch noch ein Privatleben, und für dasselbe mancherlei Kunst und Wissenschaft gebe, wobei weder an Religion, noch an den Staat zu denken sei, was kümmert das den Verf.? Solche Fragen sind ganz unter seiner Würde. Wie es ihm nichts kostet, gelegentlich den Gedanken hinzuwerfen, daß wir „die Griechen und ihre *gemütlose Grazie* zu begreifen anfangen,“ so ist es für ihn auch gar nicht bedenklich, Christus für den *Äquator* zu erklären, welcher der Zerstreuung ein Ende macht, und die Rückkehr zur Einheit beginnt, wobei uns zwar wegen der Symmetrie der beiden Halbkugeln diesseits und jenseits des Äquators einige Schwierigkeiten aufgestoßen sind, — falls nämlich das Menschengeschlecht etwa noch ein paarmal hunterttausend Jahre auf der Erde fortlebte, und vielleicht in dieser Zeit noch eine verhältnismäßige Menge von merkwürdigen Schicksalen erführe; in welchem Falle freilich Christus nicht die *Mitte* der Weltgeschichte einnehme; — dies alles tut nichts, denn „die beiden absoluten Pole der Geschichte des Menschengeschlechts, das verlorene und wieder gewonnene Paradies, liegen über aller Zeitrechnung hinaus;“ und sind ohne Zweifel dem Verf. vollkommen wohl bekannt!

Der Leser weiß nun schon, daß für diesmal nicht die Mathematik, sondern die *Geschichte des Kirchentums* den Faden hergeben muß, an welchem der Verf. seine Bemerkungen aufreihet. Und welche Bemerkungen!

„Beinahe die meisten Schriftsteller stellen sich die Veränderungen, welche das Menschengeschlecht im Laufe seiner Geschichte erfahren hat, als bloß ideell vor, und bedenken nicht, daß schon unsere uralte heilige Urkunde, wo sie vom Sündenfalle spricht, *das Physische mit dem Geistigen in solchen Zusammenhang setze, wie es der Schöpfer in seiner Welt überall und zu allen Zeiten gewollt hat.* Aber der physische Organismus des Menschen hat sich samt seinen Außenverhältnissen verändert. Das leitende Prinzip findet man im Organismus des Individuums. Der Fötus setzt weder die Bewegungs- noch die Sinnesorgane in Tätigkeit; sein psychisches Leben ist *auf das Gangliensystem des Rumpfes* eingeschränkt. *Und das Altertum scheint selbst darauf hinzudeuten, dafs es mehr in diesem Nervensystem gelebt habe, als in dem Hirne,*“ (hört! hört, ihr Kenner des Altertums!) „indem bei HOMER alles psychische Leben in den *φρένες* und *πράπιδες*, Organen des Rumpfes, liegt, und auch im Alten Testamente Gott *Herzen* und *Nieren* prüfet, *in welchen demnach, so wie in der Leber, die in den alten Ansichten gleichfalls eine grofse Rolle spielt, (der Geier des Prometheus verzehrt dessen Leber,) jene Zeit ihr geistiges Leben gefühlt haben mufs.*“ Rez. bittet den Leser, auf dieses *demnach,* und auf den dadurch angezeigten eigentümlichen Gang des Schließens, aufzumerken; wie nicht minder auf das Fühlen des *geistigen* Lebens im *Leibe;* wem solche Schlüsse und Philosopheme gefallen, der wolle das Buch selbst anschaffen: zu einer umständlichen Relation fühlt sich Rez. nicht verpflichtet; und ebensowenig zu ausführlicher Widerlegung solcher durchaus grundlosen Einfälle, die sich jedermann durch die gemeinsten Reflexionen selbst widerlegen kann. Denn jedermann weiß, daß jener vorgebliche Zusammenhang des Physischen mit dem Geistigen, in dem Sinne des Verfs., nicht existiert; daß vielmehr starke Geister in schwachen Leibern, und umgekehrt, desgleichen fortschreitende Geistesbildung in dem Alter, wo der Leib schon welkt, das Gegenteil bezeugen; jedermann weiß, daß Kinder zwar manche Ähnlichkeit mit den Menschen des Altertums haben, aber nicht die, welche (wie wir gleich erwähnen werden) der Verf. dem Altertume andichtet; ferner, daß die *φρένες* und *πράπιδες*, die Herzen und Nieren, auf den Zustand der *Begriffe* bei den Alten hindeuten, die *in ihrer Vorstellung vom Leben* und in ihren *Meinungen* vom Sitze desselben das Psychische vom Physischen nicht zu trennen geübt waren; endlich, daß, wenn ja die Hypothese des Verfs. eine Spur von Wahrscheinlichkeit an sich trüge, (welches nicht der Fall ist,) sie doch nicht dazu taugte, als Grundlage eines Systems benutzt zu werden, weil derjenige, dem Wahrheit lieb ist, nichts sorgfältiger vermeiden muß, als sich in luftige Kombinationen zu verwickeln, und zu verstricken, die den Irrtum zugleich bedecken und vervielfältigen. Aber wie verfährt der Verf.? Aus seiner Einbildung einer eigentümlichen physischen Konstitution des Altertums folgert er eine *vollkommene Verschiedenheit der ganzen Art zu denken* bei den Alten und bei uns! Er behauptet einen *einfachen All-Sinn* bei den Alten, den er folgendermaßen deutlich macht: „Unsere Sinne zeigen uns alle nur einzelne Seiten der Dinge; und *es fehlt noch ein einfacher Sinn für das einfache Wesen der Dinge, welches ihren Mafsen, Figuren, Qualitäten, Klängen und Farben zum Grunde liegt*“ (hier verwechselt der Verf. das Bedürfnis der Spekulation

mit dem Mangel eines Sinnes) „und in ihrer raumerfüllenden und raumbegrenzenden Tätigkeit ohne weiteres besteht.“ (Das einfache Wesen der Dinge hat an sich mit dem Raume nichts gemein, weil er selbst, der Raum, nichts ist.) „Durch diese einfache Grundlage hängen die Dinge alle unter sich zu einem Ganzen zusammen, und diese ist unseren geteilten Sinnen verborgen, eben weil der besondere Organismus des Auges, des Ohres usw. den Nerven bloß für diese einseitige Art der Sensationen empfänglich macht.“ (Woher *weifs* der Verf., daß unsere mehrfachen, oder wie er sie nennt, geteilten Sinne nur einseitig empfinden? Wer hat ihm die Einseitigkeit verraten? Besitzt er etwa den All-Sinn des Altertums, und ist er folglich ein Fremdling in der neueren Zeit? — Dieselbe Spekulation, welche ihn gelehrt hat, daß der Summe von Realitäten eines Dinges ein einfaches Reales zum Grunde liegen müsse, *diese* muß uns weiter führen, und uns enthüllen, was keinerlei Sinn jemals hat erreichen können.) „Solch einfacher Sinn liegt nun eben in dem durch den Rumpf verbreiteten, an keinen besonderen Organismus gebundenen Ganglien- oder Nervenknotensystem; ihm erscheint das Entfernte nahe, und das Künftige gegenwärtig; weil nur das teilweise Fühlen in unseren gewöhnlichen Sinnen uns den Zusammenhang der Dinge zerreißt. Durch diesen einfachen Sinn war das Tier dem Menschen der alten Welt näher und verständlicher, als es uns ist.“ (Warum sagt der Verf. nicht lieber geradezu: das Tier besitze noch jetzt den All-Sinn, welchen der Mensch verloren hat; es erkenne demnach das Innere der Dinge um so vollkommener, je mehr in ihm das Gangliensystem vorherrsche?) „Es wäre zu wünschen, daß uns irgend ein alter Schriftsteller Beobachtungen der heidnischen Opferpriester über die Eingeweide der geschlachteten Opfertiere aufbehalten hätte,“ (das möchte leicht einer der vielen Priester dem Verf. zu Gefallen getan haben, wenn er von dessen Wunsch und Traum nur das mindeste hätte ahnen können,) „mir scheint fast, als hätte hier das heidnische Altertum bloß die Prozesse, die es in sich selbst fühlte, anatomisch auf der Tat ertappen, und seine eigenen Gefühle und Instinkte verstehen wollen.“ (Wir haben wohl von Leuten gehört, welche die Seele in der Zirbeldrüse anatomisch suchten; aber noch nie, daß einer in dem Augenblicke, wo man für den Ausgang einer Schlacht oder eines Staatsgeschäftes günstige Vorzeichen wünschte, über seine eigenen Instinkte gegrübelt habe.) „Der All-Sinn hat noch eine andere Seite, nämlich mitteilbar zu sein, und *auf der Natur Inneres zu wirken;* er und seine Kraft zeigen sich verwandt *den Phänomenen des magnetischen Traumsehens.* Diesen Sinn setzen wir denn auch als das Organ der Religion in der alten Welt; und behaupten, daß dem frühen Menschengeschlechte die Idee der Gottheit in unmittelbarem Schauen zu teil geworden sei, welche Mitteilung dann allerdings *Offenbarung* genannt werden mußte. Das älteste der uns bekannten Völker, das Volk der Hindu, bewahrt noch in Masse das Streben, aus der geteilten sinnlichen Anschauung zurück in die Totalanschauung des göttlichen Wesens zu treten; doch ist auch diesem Volke die Möglichkeit solcher Anschauung längst verloren gegangen. Als die Offenbarung noch echt war, da waren die Wunder, durch welche sie sich bewies, ebenfalls echte Wirkungen des einfachen und Göttlichen im Menschen

auf das Innere der Natur; die Zeit seit der Verunreinigung jener nennen wir *Heidentum.*"

Von hier an beginnt nun über Heidentum, Opfer, Reformatoren, Propheten, Messias und Kirche eine lange, und für den Rez. höchst langweilige Rede, deren kurzen Sinn man nur gelegentlich herausfinden kann. In Ansehung des letzteren bemerken wir folgendes. Dem alten Priestertume (so lehrt der Verf.) mußte die innere Geschichte unseres Bewußtseins zu einer Geschichte Gottes werden; *denn Gott war durch seine Weltwerdung auch nur zu seinem Bewufstsein gekommen; und die inneren Akte der Weltwerdung mufsten mit dem inneren Akte des Bewufstwerdens zusammenfallen.* War nun aber die Gottheit im Weltwerden bloß zu ihrem Bewußtsein gekommen, — versteht sich, von Ewigkeit her, — so war der weltgewordene Gott auch der menschgewordene, *denn bewufst sein heifst Mensch sein,* und in dieser Ansicht fällt Weltwerdung und Menschwerdung zusammen. — Mathematik ist Weltbildersystem; als solches entstand sie dem ältesten Priestertume mit der Religion selbst. Philosophie ist das Heidentum der Gotteserkenntnis. Ihr zur Seite steht die Kunst, in deren Bildern ebenfalls das wahrhaft Göttliche unterging. — *Allem Leben ist die Tendenz eigen, objektiv zu werden; dies ist der Quell alles Bösen. Die Gottheit war nun schon in die Objektivität hingestellt als Welt,* welche ihr höchstes Symbol ist; aber dies Symbol wurde nicht mehr verstanden, darum mußten Begeisterte auf eine besondere Objektivierung des Göttlichen denken, die für Zeiten und Völker paßte; dies ergab den Kultus. Der Religionsstifter, indem er seinem Volke ein Heiligtum errichtete, mußte versuchen, *seine eigene Wunderkraft an etwas Äufserem zu fixieren. Insofern nun ein solches Heiligtum gelang, war hier die Gegenwart Gottes speziell geworden; wie weit es aber möglich war, die persönlich scheinende Weissagungs- und Wundergabe an ein Objekt zu binden, läfst sich zur Zeit noch nicht entscheiden.* — Jesus hatte außer seinem exoterischen System, welches wir im Neuen Testamente finden, noch ein esoterisches, von theoretischen Ansichten; vielleicht war es das System der Essäer. Das Christentum aber, wie es in die Welt trat, war *kein System,* sondern ein *Standpunkt;* es war *in der Mitte der Geschichte* (!) darum zu tun, die verirrte Menschheit zu orientieren; denn sie war, dem Gesetze alles Lebens untertan, aus ihrem *ersten* Standpunkte gefallen; es kam darauf an, sie dahin zurückzuführen, und *dadurch* von der Sünde zu befreien. — Zoroasters Religion ist zugleich Philosophie, der Griechen Religion ist zugleich Kunst, Moses Religion ist zugleich Staat, Christus Religion ist bloß Seele und Leben, aus welchem alles dies kommen kann. — Alle Aufgaben, welche die Menschheit zu lösen hat, sind von der Art, daß sie nur durch gemeinsames Wirken im Ganzen gelöst werden können; daher Gemeinden und Kirchen. Die wahrhaft katholische Kirche ist (mit Hrn. v. Stourdza) die griechische, diese hat das Recht, die römische ebenso zu betrachten, wie letztere die Protestanten betrachtet. — Zu unserer Zeit ist von dem ursprünglichen All-Sinne nichts mehr übrig, als die krankhaften Erscheinungen des tierischen Magnetismus auf der einen, und das *mit* Goethe *erlöschende (sic!)* poetische Genie auf der andern Seite. Nichtsdestoweniger ist uns aufgegeben, Religion und Wissenschaft wieder auf

ihren ersten Standpunkt zurückzuführen; wozu die nähere Anleitung sich in den früheren Schriften des Vfs. findet.

Das erste nun, was jeder mit der neuesten Literatur einigermaßen bekannte Leser sogleich bemerken wird, ist, daß hier nichts Neues, sondern eine Reihe von Reminiszenzen und Übertreibungen dessen dargeboten wird, was seit SCHELLING schon hundertmal gehört, von einigen angenommen, von weit mehreren verworfen ist. Solange aber diese Meinungen fortwährend von neuem vorgebracht werden, ist es auch nötig, von neuem zu widersprechen. Ohne uns nun bei der gänzlichen Grundlosigkeit dieser Ansichten aufzuhalten, (die jedem einleuchten muß, der von wissenschaftlicher Gründlichkeit und Genauigkeit bestimmte Begriffe hat,) bemerken wir, um die Unzulässigkeit derselben fühlbar zu machen, folgendes. Ewige Einheit, Heraustreten derselben, Außer-Sich-Sein, und Rückkehr in sich selbst, ist eine Reihe von Begriffen ohne Sinn und ohne Würde. *Ohne Sinn;* weil in reiner, wahrer Einheit gar kein Grund des Heraustretens liegen kann; weil überdies das Heraus schon ein äußeres Verhältnis erfordert, dergleichen für das angenommene Eine und Einzige gar nicht vorhanden sein könnte: weil endlich der *nisus* des Heraustretens verrät, daß man sich keine wahre und ruhige Einheit, sondern einen schwellenden Keim, der seine Hülse sprengt, gedacht hatte; ein elastisches Wesen, eingeschlossen in ein Gefäß, das ihm zu eng wird. So etwas ist kein echtes Eins. — *Ohne Würde;* weil das Heraustreten ein unnützes Beginnen ist, wenn es nur geschieht der Rückkehr wegen; weil geständiger Weise eben dies Heraustreten der Quell des Bösen, — oder, aufrichtig gesagt, geradezu das Böse selbst sein würde; weil es, falls man genauer zusieht, an jedem Unterscheidungsgrunde des Guten und des Bösen fehlt; indem die Einheit *vor* dem Heraustreten gar kein Merkmal, außerdem daß sie Eins ist, darbietet, also auch nichts, was ihr einen Wert gebe; *nach* dem Heraustreten aber wiederum nur der innere Trieb derselben befriedigt ist, den man ebensogut für einen guten Trieb, als für einen bösen, halten kann, bis man vernimmt, die Rückkehr zu sich selbst sei in der Einheit vorbestimmt. Denn gerade nur der innere Streit zweier entgegengesetzten Tendenzen, die der Einheit beigelegt werden, ist das, wovon man begreift, daß es nicht sein sollte; gänzlich unbestimmt aber bleibt, an welcher von diesen beiden Tendenzen eigentlich der Fehler liege? Geht sie aus sich heraus, entwickelt sie sich, zerstreut sie sich, objektiviert sie sich — oder wie die Worte alle heißen: — nun wohl, darin liegt nichts Übles, wenn es nur dabei sein Bewenden hätte. Aber der weltgewordene Gott bekommt das Heimweh; nun erst ist es schlimm, daß er sich selbst entfremdet wurde! Nun erst kommt es an den Tag, daß er *ursprünglich mit sich selbst uneins war;* und diesen *Grundfehler* kann er durch keine Rückkehr wieder gut machen; *den weltgewordenen Gott bessert keine gottwerdende Welt!* — Daß nun dieses Hirngespinst von Gottheit und von Welt in der Tat den Gegenstand der Lehre unseres Verfassers ausmacht, liegt in seinem Buche deutlich am Tage. Nicht bloß S. 32 lehnt er sich an die indische Lehre vom Parabrahma, Brahma, Wischnu und Schiwa, sondern auch am Ende, wo er über seine Abweichung von SCHELLING, (die wir sehr unbedeutend finden,) Rechenschaft gibt, klagt er den letztern an, er hätte nicht das Ewige *vor*

seinem Auseinandergehen in Reales und Ideales unterschieden von der Wiederherstellung aus diesem Gegensatze; er habe sich durch PLATON *aus dem Gleichgewichte der Indifferenz* bringen lassen! Also wenn SCHELLING nur jene *vier* Momente (Vier ist des Hrn. W. heilige Zahl) scharf beobachtet, wenn er nur die Wiege der Indifferenz in recht gleichmäßigem Schaukeln erhalten hätte, dann hätte Hr. W. keinen Grund gefunden, von ihm abzuweichen! Aber der Grund, warum die Schellingsche Lehre unhaltbar ist, liegt viel tiefer, er liegt in Dingen, wovon die Herren W. und Sch. gemeinschaftlich ausgehen. Historisch betrachtet liegt er darin, daß SCHELLING die Fichtesche Lehre ergänzen wollte, weil er sie für einseitig hielt, anstatt daß er sie hätte widerlegen sollen, weil sie falsch ist. Spekulativ betrachtet liegt er darin, daß alle diese Philosophen sich von ihrer *Leichtgläubigkeit gegen die Sinnenwelt* nicht losreißen, sich zu der Höhe eigentlicher Spekulation gar nicht erheben konnten. Leichtgläubig hielt FICHTE das Ich für ein Reales; es ist aber nichts als eine innere Erscheinung. Leichtgläubig hält W. mit SCHELLING das Leben für Einheit des Wesens beim Wechsel seiner Formen (man sehe S. 239); diese Erklärung ist aber nichts als eine Zusammenfassung empirischer Merkmale, ohne alle Überlegung, ob etwas solches nur denkbar sei. Wahre Einheit wechselt keine Formen; wahrer Wechsel setzt wahre Vielheit voraus, deren Zusammenhang die Spekulation zu erklären hat. Leichtgläubigkeit knüpft das Band zwischen jenen Philosophen und den Magnetiseurs, und als hätte Hr. W. auf dieselbe Leichtgläubigkeit eine Satyre machen wollen, glaubt auch er an ein wundertätiges Ergreifen der Natur in ihrem Innern; er glaubt an einen All-Sinn des Altertums vermöge der Ganglien des Rumpfes; er glaubt, welches wohl zu merken, an dies alles nicht aus religiöser Gemütsstimmung, sondern er will umgekehrt seine physiologischen Kenntnisse vom Nervensysteme bei der Erklärung der Ausdrücke alter Schriften *zum Grunde* legen, und eine solche Kombination soll alsdann eine *Stütze* religiöser Überzeugungen werden! Aber die Religion ist vor solchen Irrtümern noch sicherer, als die Wissenschaft. Wir haben einmal gelernt, die Weltbildung als *freie Wohltat* unseres *weisen* Schöpfers zu betrachten, und die geringste freie Wohltat gilt uns mehr, als ein ganzer, in blinder Notwendigkeit weltgewordener Gott, den wir für nichts anderes halten, als für einen Götzen, wie sie, nicht bloß aus den Händen, sondern auch aus den Köpfen der Menschen zu entspringen pflegen. Wir glauben an einen *seligen* Gott, der nicht sich selbst verwandelte, als er uns ins Dasein rief, nicht seiner selbst erst sich bewußt wurde, da eine Menschheit den Weg ihrer Entwicklung antrat, nicht ein zeitliches Leben lebt, sondern ein ewiges, und, wie PLATON sagt, eine Welt schuf, *weil er gut ist.* Dieser Glaube wird in der Mitte aller philosophischen Irrtümer und Streitigkeiten immerfort bestehen; denn er ruht auf seiner innern Würde, und auch die Wissenschaft, die freilich in den letzten zwanzig Jahren viel gelitten hat, wird sich ja hoffentlich wieder erholen. Freilich kann sie es nicht, solange Mathematiker und Philosophen (um uns gelind auszudrücken) einander fremd anblicken; sie kann es nicht, solange die Philosophen sich erlauben, die ganze Mathematik nach der euklidischen Geometrie zu beurteilen, und solange sie nicht wissen, welches Leben diese Wissen-

schaft in Leibnizs Geiste hatte; sie kann es endlich nicht, wenn man, nach Hrn. Ws. Weise, versucht, die Mathematik zum Adjektiv der Philosophie zu machen; eine Beugung, welche ein so stolzes Substantiv stets verschmähen wird.

Lindner, Gottlob Immanuel, Neue Ansichten mehrerer metaphysischer, moralischer und religiöser Systeme und Lehren; als der Prüfung unterworfene Vorschläge zur Berichtigung des Wahren und Falschen in jenen Systemen und Lehren. — Königsberg, in Commission bei Nicolovius, 1817. (3 Rthlr. 12 Gr.)

Gedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1821, Nr. 36. SW. XIII, S. 317.

Schon oft hat Rez. die Bemerkung gemacht, daß man bei der Beurteilung manches Buchs durch das Unpassende des Titels in Verlegenheit gesetzt wird, wenn man nicht dreist genug ist, diesen zu allererst zu kritisieren. Also frisch gewagt! Statt *neue* Ansichten, lese man *meine* Ansichten; so wird die Rezension um die Hälfte verkürzt werden. Und wegen der Bitte des Verfs. in der Vorrede: „meine Schrift als ein eleusinisches Geheimnis dem bloß neugierigen Blicke des Ungeweihten zu entziehen," wollen wir nur gleich bemerken, daß der, gewiß sehr wohldenkende und persönlich achtungswerte, Verf. sich im Greisenalter befindet, und folglich sehr leicht in die Täuschung verfallen konnte, sein Buch für gefährlicher zu halten als hundert andere, die er vermutlich nicht gesehen oder nicht aufmerksam gelesen hat. — Das Buch hat sieben Abteilungen, enthaltend ontologische, theologische, kosmologische und psychologische Lehren, Moral, Unterscheidung zwischen Moral und Religion, Betrachtungen über positives Christentum, und endlich über den öffentlichen Gottesdienst und dessen Verbreitung. Der Anfang lautet so: „Jede wirkende Kraft muß notwendig ein substantielles Dasein, eine Daseinsrealität haben, muß materiell-wirklich sein. Wir kennen aus Erfahrung zwei Arten einer wirkenden Kraft, Empfindung und Bewußtsein. Erstere bei allem was Körper ist, und ihre Wirkung ist Rege und Bewegung; letztere bei allem was Geist ist, und Denken und Wollen sind ihre Äußerungen. Diese Wirkungen sind aber so heterogen verschieden, daß zwar Einheit des Wesens, nämlich lebendig wirkende Kraft, als Homogenität, bei beiden statthaben kann, und nach den Gesetzen des Denkens statthaben muß, die aber dennoch, nach eben diesen Gesetzen, nicht aus einem und demselben homogenen Dasein erfolgen könne, solange dies unverändert in seiner Form bleibt, weil sonst kein Grund ihrer Heterogenität da wäre. Denn wer ist sich irgend einer Erfahrung bewußt, daß aus bloßer Rege und Bewegung Denken, und aus Denken und Wollen allein, Rege und Bewegung unmittelbar in einer und derselben Daseinsrealität erfolgt wäre?" — Dieser Anfang, — in welchem *aus Erfahrung den Körpern Empfindung beigelegt, und nach Gesetzen des Denkens Einheit des Wesens für Geist und Körper* gefordert, — übrigens die Realität der Körper-

welt ohne weiteres vorausgesetzt wird: — kann in jeder Hinsicht, vorzüglich aber in Ansehung der Gründlichkeit, zur Probe dienen. Wegen des weitern Inhalts wollen wir sogleich einen Sprung ins 5. Kapitel machen, wo der Verf. die Materie gegen den Vorwurf verteidigt, sie sei an und für sich tot. „Wir sehen die Pflanze keimen: wir sehen aber auch den Granitfelsen, den dürren Holzstock, die eiserne Platte völlig gefühllos und bewegungslos, als passive Massen dastehen; hier übereilt sich unser Verstand, wenn er nach diesen Erfahrungen allein urteilt.“ Und nun die bekannten Argumente: Verwitterung, Auflösung und neues Leben erfolgen doch endlich: die Materie war also nicht tot; das Leben äußerte sich nur für unsern Sinn zu langsam. „Und siehe! Die höchste Vernunft, die reinste Erkenntnis der Gottheit, macht jenes allgemeine dichterische Leben, was unserm Herzen so wohl tut, in einem höhern Sein, zu logisch gerechter Wahrheit. In jeder Tauperle rundete eine Najade ihren strahlenden Palast“ usw. Und nun ist auch sogleich die All-Einheit fertig. „Nur bei allgemeiner Weseneinheit des Daseins kann ein anderes neues Dasein werden; nur bei ihr kann Schöpfung stattfinden. Zwei distinkte, wesentlich entgegengesetzte Realitäten könnten sich nicht vereinigen.“ „Alles Dasein ist triadisch; es ist *Wirkung* einer *Kraft* in ihrem *Dasein*. Daher sind die Geheimnisse unserer Religion vollkommen der Natur gemäß.“ Das in seiner Einheit einfache *materielle* Urdasein schließt allen Begriff des Werdens und Entstehens aus; in dem gewordenen Dasein aber, welches die Sphäre der sinnlichen Empfindung abgibt, sind *Gradationen* vorhanden, durch die es sich ins Übersinnliche allmählich verliert. Das Gas-Reich der gewordenen Natur ist bis jetzt die Grenze der Sinnensphäre; von da bis zur absoluten Einheit gibt es der Gradationen unendlich viele.“

Dies mag genügen, um das über 700 Seiten dicke Buch, — wofür, die Wahrheit zu sagen, die Geduld des Rez. nicht hinreicht, — beim Publikum einzuführen. Man sieht nämlich sehr leicht, daß der Verf. sich eine Art von Spinozismus nach seinem Sinn (ohne Hilfe von SCHELLING, wie es scheint) erfunden hat; wer dergleichen Ansichten noch nicht kennt, oder wer sie frei von eigentlicher Schulsprache dargestellt, und auf sehr natürlichem Wege entstehen sehen will, dem kann dies Buch mit gutem Grunde empfohlen werden. Die eleusinischen Geheimnisse wird man zwar nicht finden, aber den biedern Sinn des Verfs. wird man liebgewinnen. Übrigens hat Rez. die Entstehung dieser Art zu philosophieren seit einem Vierteljahrhundert oft genug beobachtet; er weiß längst aus Erfahrung, daß die absolute Einheit, aus welcher alle Dinge sich sollen entwickelt haben, der natürliche Ruhepunkt für alle Halbdenker ist. Nachdem sie den Zusammenhang aller bekannten Naturgegenstände eine Zeitlang mit ihren Reflexionen verfolgt haben, schwindet ihnen fast unwillkürlich alles in eins; schon darum, weil sie nichts finden, was einzeln stände, wohl aber dem spielenden Witze ein unendliches Feld von Analogien offen steht, welche verfolgen zu können für geistreich gehalten wird. Haben sie aber vollends einige Kenntnis von den Schwierigkeiten des Kausalverhältnisses unter rein Gesondertem, haben sie erst vernommen, daß berühmte Philosophen wie KANT und LEIBNIZ, das Kausalverhältnis entweder im

ganzen oder im einzelnen für bloße Erscheinung erklären: dann ergreifen sie mit stolzer Zufriedenheit jenes Eine, welches, weil es Alles ist, nicht braucht aus sich herauszugehen, um zu wirken; dann halten sie das Bodenlose, wo hinein sie in ihrer Vorstellung alles versenkten, für die Tiefe, woraus alles hervorgequollen sei. Sie erinnern sich nicht, daß die Erfahrung (innere und äußere) ihnen zwar Zusammenhang, aber auch Trennung, zwar Übergänge, aber auch Stockungen, Risse, Spalten, schroffe Eigentümlichkeiten gezeigt hat; sie merken nicht, daß eben die Natur-Einheit, die sie so gern und so eifrig idealisieren und hypostasieren, ein unlauterer Erfahrungsbegriff ist, gegen den sie auf ihrer Hut sein sollten, wenn es ihnen Ernst ist, sich zum Übersinnlichen zu erheben; sie bedenken nicht, wie vollkommen die Gemeinschaft aller Dinge sein, wie sich alles nach allem richten müßte, — welche Reizbarkeit des ganzen Universums sich in jedem einzelnen Punkte offenbaren, wie höchst gemein das, was wir *Wunder* nennen, sein sollte, wenn alles Scheinbar-Viele der ewigen Wahrheit nach Eins wäre und Eins bliebe. Sie verblenden sich, so gut es gehen will, gegen die irreligiösen Folgen, welche unvermeidlich entstehen, indem Gott, das heiligste Wesen, jener Natur-Einheit, dem größtenteils Gemeinen und Schlechten, gleichgesetzt wird; sie erlauben sich die offenbarsten Sprünge, um das, was sie *Freiheit* nennen, als ein Abbrechen und Losreißen von der Gottheit, oder gar als Zeichen eines noch rohen, unvollendeten Zustandes des *weltwerdenden Gottes* darstellen zu können. Möge denn wenigstens die eingebildete Erhabenheit dieser Lehre gemein werden; und nur ja nicht, wie der Verf. des angezeigten Buches will, mit großer Andacht als Geheimnis behandelt werden. Zwar ausrotten kann man den Irrtum nicht, der aus gleichen Gründen stets neu erzeugt wird; aber dahin wenigstens mag es wohl kommen, daß diejenigen, denen etwas von echtem Scharfsinne zu teil geworden ist, sich vor ihm hüten lernen.

Maier, Aloys, zweiter Inspector am K. K. Schullehrer-Seminar zu Salzburg, Versuch eines Wörterbuchs der Seelenlehre für Ungelehrte und Freunde dieser Wissenschaft. — Erster Theil. A—J. — Salzburg, in der Mayrischen Buchhandlung. 1817. (2 Thlr.)

Gedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1821, Nr. 36 SW. XIII, S. 320.

Wieviel in Form eines Wörterbuchs für den Vortrag auch ernster Wissenschaften könne geleistet werden, das haben längst mehrere ausgezeichnete Werke außer Zweifel gesetzt; unter denen Rez. vor allen andern das, leider unvollendete mathematische Wörterbuch des sel. KLÜGEL nennt.* Hier sieht man sehr deutlich, daß die mehreren Eingänge in eine

* Möchte doch die Verlagshandlung sich nun bald erinnern, wie lange die Käufer der ersten drei Teile schon auf die Fortsetzung warten! zu der doch wohl auf irgend eine Weise wird Rat geschafft werden können.

Wissenschaft, und das Eingreifen ihrer verschiedenen Teile ineinander, für denjenigen, der sie schon einigermaßen kennt, gerade in solcher Form am besten hervortreten: und man fühlt beim Gebrauche sehr angenehm die Freiheit, an vielen Punkten beliebig anfangen zu können, um das Ganze bald so, bald anders zusammenzufassen. Es ist kein Zweifel, daß auch die Psychologie auf diesem Wege der Darstellung viel gewinnen würde, wenn ein wahrer Denker und Kenner ihrer Schwierigkeiten sie von jedem bedeutenden Anfangspunkte aus in alle ihre Tiefen verfolgte; eben hierdurch würde man des höchst unvollkommenen Zustandes erst recht inne werden, in welchem sich diese Wissenschaft noch bis auf den heutigen Tag befindet. Ein solcher Schriftsteller würde aber freilich einen höheren Ehrgeiz haben, als den des Hrn. M., der nur für Unstudierte hat schreiben wollen. Er würde, wie KLÜGEL vor allen Dingen diejenigen Teile der Wissenschaft richtig herauszufinden suchen, welche einer zusammenhängenden Darstellung bedürfen, und sie als die großen Mittelpunkte betrachten, auf die in den andern Artikeln zu verweisen wäre; er würde in andern Fällen durch eine glückliche Trennung dessen überraschen, was in der Tat unabhängig, sonst durch Gewohnheit verbunden war, er würde überall durch gehaltreiche Kürze erfreuen; er würde bei jeder wichtigen Lehre das Wichtigste aus der Geschichte und Literatur derselben anfügen. — Hr. M. aber scheint sich sein Buch als eine Summe von Artikeln gedacht zu haben, worin der Käufer nach Belieben blättern, und bald diese, bald jene Ware fordern werde; daher ist er, laut der Vorrede, auch in Verlegenheit, „weil die Meinungen über das, was das Wichtigste und Merkwürdigste ist, sehr verschieden sind.“ In Ansehung der Unstudierten, für die er schrieb, hat er hierin gewiß sehr recht; diese werden über den Begriff, daß die Psychologie ein Aggregat von allerlei Merkwürdigkeiten sei, nicht leicht hinausgehen.

Um das Buch zu charakterisieren, brauchen wir nur einige Artikel, in denen ein tieferer Denker sich würde gezeigt haben, herauszuheben. Der Artikel *Ich* lautet folgendermaßen: „Wenn der Mensch die mancherlei Vorstellungen von Gegenständen, die er hat, untereinander vergleicht, so findet er, daß sie sich insgesamt in zwei Arten einteilen lassen: Entweder ist er selbst der Gegenstand, den er im Bewußtsein mit Ich bezeichnet, oder es sind von ihm verschiedene, äußere Gegenstände. Dasjenige nun, was er im Bewußtsein mit Ich bezeichnet, und von dem er mancherlei aussagt, nennt er seine Seele; alle anderen Gegenstände, die er im Bewußtsein von diesem Ich und von den Zuständen dieses Ichs unterscheidet, sind äußere Gegenstände, *Köiper*, von denen der Mensch durch seine Sinne Vorstellungen erhält.“ Und nun folgt die ganze bekannte Stelle aus KANTS Anthropologie über die Ichheit, damit ist der Artikel geschlossen. — Etwas länger, aber nicht gründlicher, ist der Artikel *Begehrungsvermögen*. Er enthält zuerst die bekannte Erklärung, es sei das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichmachung der Gegenstände dieser Vorstellungen zu werden. Daß diese Erklärung ganz falsch ist, fällt dem Verf. nicht ein, wiewohl er gleich darauf bemerkt, das Begehren sei etwas *Inneres*, woraus unmittelbar folgt, daß man es nicht als eine *nach aufsen* gehende Kausalität darstellen muß,

wenngleich eine solche sich in manchen Fällen daran knüpft. Alsdann weiter erzählt der Verf. als eine Notiz, das Begehrungsvermögen werde in oberes und unteres eingeteilt; es fällt ihm nicht ein, diese Einteilung einer Prüfung ihrer Gültigkeit zu unterwerfen; er hat sie in seinen Büchern so gelesen, und gibt sie so wieder. Ferner erzählt er, Sinnlichkeit und Vernunft seien beide wesentliche Vermögen des menschlichen Geistes; die allgemeinen Naturgesetze des sinnlichen Begehrungsvermögens seien: 1. Der Mensch begehre das Angenehme, 2. er begehre, was künftige Annehmlichkeit verspricht, 3. er begehre in dem *Grade*, 4. mit Rücksicht auf die *Gewifsheit* des vorausgesehenen Angenehmen. Daß hierin Lust, Vergnügen und Angenehmes in tiefer Verwirrung durcheinander gemengt sind, muß jedermann bemerken, der nur den LOCKE aufmerksam gelesen hat; oder besser, der über die Anomalien des Begehrens selbst beobachtet und gedacht hat. Das Nächstfolgende ist wo möglich noch schwächer. Erst schließt der Verf. auf gut Kantisch die Existenz des oberen Begehrungsvermögens „bloß aus dem Umstande, daß gewisse Gesetze in uns, nämlich die *moralischen*, *welche Pflichten heifsen* (sic!) uns durch dasselbe zu handeln gebieten.“ Dann aber läßt er völlig deterministisch es darauf ankommen, ob Vernunft oder Begierde stärker sei; und erwähnt der Frage von der *Freiheit* in dem ganzen Artikel auch nicht mit einer Silbe. — Besser ist manches, was sich auf praktische Nutzanwendungen bezieht; hier wird sogleich die Schreibart klärer und reiner; und man denkt sich gerne den Verf. in seinem Kreise, als Inspektor eines Schullehrer-Seminarii, wo auch seine Neigung, ganz fremdartige Dinge gelegentlich beizubringen (so erzählt er im Artikel *Begriff*, auf Anlaß der Abstraktion, es gebe auch weiße Rosen, ja sogar schwarze, wenn man einen Rosenzweig auf einen Eichbaum pfropfe), nicht an der unrechten Stelle sein wird, vielmehr gute Dienste leisten kann. Rez. ist daher weit entfernt, die wissenschaftlichen Schwächen des Buches weiter rügen zu wollen; er bezeugt vielmehr dem Hrn. M. sehr gern, daß er in den Werken von FEDER, KANT, FICHTE, BOUTERWECK, WEILLER u. a. m. eine ziemliche Belesenheit verrate; und daß er in seinem Buche manche Beweise von der Fähigkeit abgelegt habe, sich durch Mitteilung des Gelesenen andern nützlich zu machen.

Bachmann, Karl Friedrich, Dr. u. ord. Prof. d. Philos. auf der Univ. Jena, Über die Philosophie meiner Zeit. Zur Vermittelung. — Jena 1816.

Gedruckt in: Jenaer Literatur-Zeitung 1821, Nr. 10 u. 11. SW. XIII, S. 323.

Nachdenken über sich selbst ist bekanntlich der erste Schritt zur Besserung. Man könnte daher, beim Anblick des Titels dieses Buchs, auf den Einfall geraten, der heutigen Philosophie Glück zu wünschen, daß sie, die hier durch einen ihrer Repräsentanten über sich selbst spricht, nunmehr das Werk ihres Heils an dem rechten Punkte beginne; und dies

um so mehr, da sie sich selbst auf den Rang einer Philosophie dieser Zeit bescheidentlich einschränkt, welches mit manchen oft vernommenen Anmaßungen nicht wenig kontrastiert. Allein eine solche Ansicht dieses Buchs ist nicht die rechte. Es will zur Vermittlung geschrieben sein; *Vermittlung* aber setzt Parteien voraus, die keineswegs geneigt sind, sich zu bessern, sondern sich zu behaupten; und der Vermittler räumt ein, daß sie sich behaupten dürfen, wenn sie nur mit geringer Nachgiebigkeit einander Gehör geben, und recht verstehen wollen. Man erwartet demnach, der Verf. werde sich an die verschiedenen Parteien wenden, um einer jeden die Ansprüche der andern in dem mildesten Lichte darzustellen; sich selbst aber werde er aufs sorgfältigste recht mitten zwischen die Parteien stellen, damit er ja nicht zur einen mehr, als zur andern sich zu neigen scheine. Unser Verf. spart auch in der kurzen Vorrede die Versicherung nicht, „er dürfe sich rühmen, keines Systems Fesseln zu tragen;“ welches, beiläufig gesagt, manchen andern Ohren lieblicher tönen wird, als denen des Rez., der vielmehr der Meinung ist, daß die Klagen über die Systeme bloß daher rühren, weil sie falsch, nicht aber, weil sie Systeme sind. Doch, wie dem auch sein möge, die Unbefangenheit, die der Verf. zu besitzen glaubt, wird schon durch die Inhaltsanzeige des Buches widerlegt. Diese nennt nacheinander KANT, JACOBI, REINHOLD, FICHTE, SCHELLING die Freunde (SCHELLINGS), die Gegner (SCHELLINGS), und endlich die Vermittlung. Hieraus sieht man schon, welche Schule hier das Wort führt. Die Schellingische Schule, von *sich* ausgehend, *sich* für die ganze Philosophie dieser Zeit haltend, erzählt, wie *sie* entstanden, und beschreibt *ihre* Stellung zwischen *ihren* Freunden und *ihren* Gegnern.

Es begegnet indessen manchmal den Schriftstellern, daß sie durch Titel und Vorrede nicht den günstigen Standpunkt anzeigen, aus welchem ihr Werk kann betrachtet werden; und alsdann ist es der Billigkeit gemäß, daß der Beurteiler sich selbst eine andere Stelle suche, und daß er nicht auf den Ansprüchen bestehe, die er, gemäß der Ankündigung des Autors, machen konnte. So etwas scheint auch hier stattzufinden. Die angebotene Vermittlung, welche uns nicht erreicht zu sein scheint, wollen wir ignorieren; was der Verf. unter diesem Titel geschrieben hat, betrachten wir als einen Anhang, worin er seine eigene Meinung über das Vorstehende äußert; das Wesentliche des Buches aber ist ein Versuch, die Geschichte der Philosophie seit KANT darzustellen; wobei dem Verf. begegnet ist, was jedem begegnen würde, nämlich, daß seine Geschichte parteiisch ausfällt, weil er nicht umhin konnte, selbst Partei zu sein, so gewiß er selbst einer unter den heutigen Philosophen ist. Die Vorrede bekennt ausdrücklich, daß zu einer Geschichte dieser Periode noch nicht alles reif sei; wir unsererseits räumen willig ein, daß nichtsdestoweniger es dem Zeitalter Bedürfnis sei, sich in historischen Übersichten dieser Periode zu versuchen, so gut es gehen will; und daß alle Versuche dieser Art eben deshalb auf große Nachsicht Anspruch haben. Das vorliegende Buch ist übrigens, mancher kleinen Nachlässigkeiten ungeachtet, sehr lesbar und mit einer oft glücklichen Lebhaftigkeit und Darstellungsgabe abgefaßt, daher der Leser wenigstens den Überdruß nicht zu fürchten hat, den ihm ein schwerfälliger Vortrag verursachen würde.

Nach einer etwas zu rednerischen Einleitung, worin der Verf. die französische Revolution, und die Umgestaltung der Philosophie in Deutschland — das Große mit dem Kleinen — viel zu nahe, und mit viel zu entschiedener Meinung von der welthistorischen Wichtigkeit der letztern, — zusammenstellt: bahnt er sich den Weg mit Hilfe eines Blicks auf die vorkantische Periode. Er fällt ein ziemlich strenges, aber richtiges Urteil über Wolff; wobei Rez. nur bemerkt, daß Wolff von Leibnizen ebensowenig den mathematischen, als den philosophischen Geist besaß; und daß aus diesem Grunde seine sogenannte mathematische Methode, die ganz am Äußerlichen klebte, mehr Schaden als Nutzen stiftete; welches noch jetzt auf die Mathematik, in ihrer Beziehung auf Philosophie, ein ganz falsches Licht wirft. Der Verf. nennt weiter Lessing, Winkelmann, Herder und Goethe, welche Männer jedoch die vorkantische Periode ebensowenig charakterisieren, als sie dahin verwiesen werden können. Hier fehlt demnach das Wesentlichste, nämlich die Darstellung des Zustandes der Philosophie unmittelbar vor Kant; woraus die große, wiewohl anfangs kaum merkliche Wirkung Kants hätte begreiflich werden müssen. Statt diesen Punkt zu erwähnen, fängt der Verf. gleich an, über Kant zu urteilen, — und hiermit kann er in dem ganzen Buche nicht fertig werden. Auf der einen Seite große, schon oft gelesene Lobpreisungen; auf der andern harte Vorwürfe, die man hoffentlich nicht oft hören wird, und deren Mittelpunkt in der Behauptung liegt; die Kritik (Kants) sei, ihrem spekulativen Teile nach entschiedener Atheismus (S. 63). Wie ein solcher Wahn sich des Verfs. habe bemächtigen können, ist beinahe unbegreiflich; denn es ist allbekannt, (und es liegt in dem Geiste der Kantischen Lehre ebenso wesentlich als in ihrem Buchstaben,) daß die kritische Philosophie den Theismus für ebenso unwiderleglich, als theoretisch unbeweisbar erklärt, und daß sie eben hierdurch sehr sorgfältig den Boden reinigt, auf welchem der aus praktischen Gründen hervorgehende Glaube seinen Platz einnehmen soll. Vollends unbegreiflich aber ist, wie ein Mann, der über einen so oft besprochenen Punkt der Kantischen Lehre sich so sehr irrte, und der einen so harten Vorwurf glaubte aussprechen zu müssen, hierbei noch sich für berufen halten konnte, die Rolle des Vermittlers zu übernehmen! Was kann doch der vermitteln, welcher Kant einen Verstandesmenschen, ja gar einen Pedanten nennt, wie S. 75 gedruckt steht! Befremdlich ist der gute Rat, welchen Hr. B. gegen die vermeinte Pedanterie bereit hält; S. 49. „Eine Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens hätte viel einfacher, natürlicher und doch befriedigender sein können. Er hätte ausgehen müssen von der einfachsten Tatsache des Bewußtseins, und der daran geknüpften Überzeugung von dem Dasein unseres Leibes und der Körperwelt außer uns.“ (So wohlfeilen Kaufs sollte ein Philosoph alle diese Überzeugungen haben? er sollte es wagen, alle die unzählbaren Schwierigkeiten, womit dieselben umringt sind, zu überspringen?) „Dadurch würde er mitten in die Sinnlichkeit gekommen sein,“ (also ist Kant draußen geblieben?) „aber eine kluge Umsicht (?) würde ihm gezeigt haben, daß die Sinnlichkeit zwar der Boden ist, auf welchem alles grünt und blüht in den buntesten Farben und Formen, auf welchem auch unser ganzes Wirken und Wissen fußt, daß aber unsere Wissenschaft, wenn sie

Umfang und Würde gewinnen soll, nicht dabei stehen bleiben, sondern einem andern nachspüren muß, welches aber aufzusuchen die Sinnlichkeit selbst angetrieben wird." (Diese letzten Worte sind inhaltsschwer; vielleicht mehr als Hr. B. selbst bedachte. Steht ihm eine Ausführung und Rechtfertigung derselben zu Gebote: so wolle er sie dem Publikum ja nicht vorenthalten; denn einer von den Grundfehlern der neuern Schulen, den sie sich sogar für ein Verdienst anrechnen — das scharfe Abschneiden der Sinnlichkeit von den sogenannten obern Vermögen, würde dadurch gehoben werden.) „Hiermit würde sich ihm das Reich der Abstraktionen geöffnet, und er die hochliegenden, aber erstorbenen Gefilde des Verstandes betreten haben." (Aber die Gefilde des Verstandes sind ja nur für denjenigen erstorben, der keines recht lebendigen Denkens mächtig ist.) Auch hier mit bewaffnetem Auge sorgfältig umherspähend, und das sich Darbietende ergreifend und zergliedernd, würde es ihm nicht haben entgehen können," (ist diese falsche Konstruktion ein Druckfehler?) „wie wüst und abschreckend hier alles ist unter dem eisernen Szepter der Begriffe, und wenn ihm denn nun in die Länge hier nicht wohl geworden" (in die Länge? Kant, der Verstandesmensch, hat bekanntlich sehr lange, und sehr heiter gelebt; es ist ihm, selbst in etwas beschränkten äußeren Umständen, sehr wohl gewesen und geblieben!) „und er hoffend und sehnend und durch ein unabweisbares Gefühl fortgetrieben, immer weiter gedrungen wäre; so würde sich ihm plötzlich ein paradiesisches Tal geöffnet haben, voll von klaren lieblichen Strömen, entzückenden Gerüchen und Farben, nie vernommenen Tönen, und an der unvergleichlichen Fruchtbarkeit der erquickenden Luft, der himmlischen Aussicht würde er gefühlt haben, daß hier die Vernunft und die Ideen herrschen." In der Tat, so etwas scheint Kant wirklich gefühlt zu haben; und darum betrachtete er das Gebiet der Vernunft und der Ideen, — nämlich der theoretischen, — als ein Land der Dichtung vielmehr denn der Wahrheit. Möchten doch diejenigen, welchen unter dem eisernen Szepter der Begriffe nicht wohl wird, sämtlich im Lande der Dichtung bleiben, und andere, die im Gebiete der Begriffe zu tun haben, nicht weiter mit ihren unnützen Klagen stören! Übrigens wagt Rez. Hrn. B. zu versichern, daß, wenn Kant nach dieser Vorschrift gearbeitet hätte, an eine Revolution im Gebiete der Philosophie nicht zu denken gewesen wäre, sondern Kants Schriften längst mit manchem alten Roman würden beiseite gelegt sein.

Nach obigem könnte man erwarten, Hr. B. werde dem Fürsten der Gefühls-Philosophen, Jacobi, recht hold und zugetan sein. Nichts weniger! „Nach Jacobi (heißt es S. 93), ist Philosophie etwas ganz Leichtes, man braucht sich nicht groß anzustrengen, keine Nacht zu durchwachen, keinem Vergnügen zu entsagen, um darin etwas Tüchtiges zu leisten, und sich der Klarheit des göttlichen Gedankens anzunähern, nein, man braucht nur die Bibel aufzuschlagen, und man hat den Kern aller Weisheit." Diese Behauptungen müssen wir leider für ebenso durchaus unwahr erklären, als jene von Kants vorgeblichem Atheismus. Rez. ist sehr weit davon entfernt, zu Jacobis Anhängern zu gehören; und er wird niemals den Schrecken vergessen, mit dem er zuerst die Stelle las, wo sich Jacobi selbst für einen Philosophen von Profession erklärt, wozu es diesem an

produktiver, spekulativer Kraft so sehr fehlte. Aber wie sehr man überzeugt sein mag, daß für JACOBI die eigentliche Spekulation etwas ganz Fremdes war, das niemals zur eigenen Tätigkeit seines Geistes werden konnte, das vielmehr als ein Produkt anderer Geister ihn von außen drückte, hinderte, dem er sich entgegenstemmte, und das eigentlich ganz aufhören mußte zu existieren, wenn er zur Ruhe kommen sollte; (dies Urteil des Rez. klingt gewiß den Freunden JACOBIS sehr hart und vielleicht auch noch sehr ungerecht,) — ebenso offenbar liegt in den Werken dieses Mannes der redliche Fleiß zu Tage, womit er vom Jünglings- bis ins Greisenalter gelesen und geprüft hat nach seinen Kräften und mit der eigentümlichen Energie seines ganzen Wesens. JACOBI ehrte die Bibel; wer wird sie nicht ehren? — aber daß sie ihm ein Ruhekissen der Trägheit geworden wäre, — wer darf so etwas andeuten von dem Manne, der unter uns das Studium des SPINOZA erneuerte, der die bloße Stelle des Kantischen transcendentalen Idealismus zuerst aufdeckte, der fortwährend, wie er konnte, mit und gegen LEIBNIZ und HUME, FICHTE und SCHELLING philosophierte und polemisierte? Man kann, ohne Schellingianer zu sein, die Art und Weise mißbilligen, wie JACOBI die Lehre SCHELLINGS angriff; man kann überzeugt sein, daß der Vorwurf einer irreligiösen Tendenz unter Philosophen zu den unerlaubten, wenigstens unanständigen Waffen sollte gezählt werden, und daß, wenn SCHELLINGS Name in diesem Punkte verletzt wurde, dies höchstens dadurch zu entschuldigen war, daß er sich selbst in den Ruf eines religiösen Lehrers gesetzt hatte, welches, nach des Rez. Meinung, ihm ebensowenig als irgend einem Spinozisten zukam. Aber man muß auch nicht darum, weil man SCHELLINGS Anhänger ist, unrichtige Beschuldigungen gegen JACOBI ausstoßen; und wenn man die Lehre dieses letzten, die in spekulativer Hinsicht eigentlich ganz wehrlos ist, nicht besser anzugreifen weiß: so ladet man auf sich den Verdacht einer noch größeren Schwäche.

Bei Gelegenheit REINHOLDS, den Hr. B. nächst JACOBI nennt, hätte er sich ein vorzügliches Verdienst erwerben können, wenn er den wichtigen, und jetzt fast in Vergessenheit geratenen Zeitraum, in welchem die Theorie des Vorstellungsvermögens als philosophisches Hauptwerk betrachtet wurde, genau dargestellt hätte. Aber auch hier drängt ihn das Urteilen, und er kann es nicht lassen, FICHTES harte Bemerkungen über REINHOLD zu wiederholen, die man lieber vergessen sollte. Dieser ganze Abschnitt ist dem Zwecke des Verfs. nicht angemessen; an das, was hier eigentlich zu entwickeln war, besinnt er sich erst im Übergange zu FICHTEN. Die Vernunftkritik hat nicht die Form des Systems; dadurch mußte ein geistreicher Kantianer, wie REINHOLD, gereizt werden, zu dem Kantischen Inhalte die systematische Form zu suchen; eine Aufgabe, die neuerlich wieder ein paar berühmte Männer beschäftigt hat. REINHOLD übersprang aber diese Aufgabe, indem er eine strengere Einheit hervorzubringen versuchte, als die Kantische Lehre anzunehmen vermag. Dadurch brachte er nicht bloß, wie Hr. B. sagt, einen neuen Geist in das Studium der Kritik, sondern er gab eine Anregung, welche durch FICHTE und SCHELLING nur fortgesetzt wurde. Die Frage: welche Art von Einheit? ist der eigentliche Hauptpunkt und Mittelpunkt, um welchen sowohl die Bestim-

mung dessen, was nach REINHOLD eigentlich hätte geschehen sollen, als die Beurteilung der Mißgriffe sich drehen muß, die von REINHOLD, FICHTE und SCHELLING wirklich und auf sehr verschiedene Weise sind begangen worden. Anstatt hieran die ganze Kraft seines Denkens und seiner Darstellung zu wenden, sagt uns Hr. B. weiter nichts, als dies: Nur liegt die Einheit eines Systems nicht gerade darin, daß aus einem einzigen Grundsatze die ganze Philosophie abgeleitet wird. Worin liegt sie denn sonst? Und was heißt denn, aus einem Grundsatze entweder die ganze Philosophie, oder doch einen Teil derselben ableiten? In welchen Formen kann die Ableitung versucht werden, und in welchen ist sie versucht worden? Das sind die Fragen, deren sorgfältige Beantwortung man von denen fordern muß, die es übernehmen, REINHOLDS und FICHTES ursprüngliche, und noch nicht durch SCHELLING in Verwirrung gebrachte, Bemühungen darzustellen und zu würdigen.

Die schwere Arbeit, FICHTES System gehörig zu entwickeln, hat der Verf. sich wohl nicht deutlich gedacht, viel weniger einen wesentlichen Beitrag dazu geliefert. Das erste Requisit wäre gewesen, nicht die spätern Schriften mit den früheren zu vermischen, sondern als echter Historiker die Zeitfolge streng zu beachten, in welcher die Werke dieses höchst originellen Geistes gearbeitet sind. Die Wissenschaftslehre mit ihren drei Grundsätzen mußte hier als das Chaos betrachtet werden, aus welchem sich das Naturrecht und die Sittenlehre (worin bloß auf das Selbstbewußtsein gebaut wird,) allmählich entwickelten. Die Sittenlehre betrachtet Rez. in jeder Hinsicht als das Hauptwerk. Es ist das Reifste, das man bis jetzt von FICHTEN besitzt; es ist nicht getrübt weder durch den harten Vorwurf des Atheismus, noch durch das unselige Suchen nach Popularität, welches in den späteren Schriften überall das formale wissenschaftliche Streben, dies ausgezeichnete Eigentum FICHTES, verdunkelt. Mit der Sittenlehre stimmen aber auch diese spätern Schriften, wenn man genau prüft, viel näher zusammen, als SCHELLING behauptet hat. Denn schon in der Sittenlehre hebt sich allmählich das reine Ich so hervor, und scheidet sich dergestalt von dem Individuum, (dem Menschen,) daß fast nur noch die Benennung der Gottheit daran fehlt. Die Veränderung in den Worten war FICHTEN sehr nahe gelegt, und er durfte sie in der Tat für unschuldig halten, da der Ausdruck: das reine Ich, offenbar unbequem war, indem dabei jedermann zu dem Mißverstande verleitet wurde, an die menschliche Persönlichkeit zu denken. Aber wie lange wird es noch dauern, ehe jemand den verkannten Mann, auf welchen die heftigsten Übertreibungen des Lobes und des Tadels losgestürmt haben, der Nachwelt ins rechte Licht stellt?

Obgleich Hr. B. dieses nicht geleistet hat: so ist doch seine Beurteilung der Fichteschen Lehre, (zwar in losen, unzusammenhängenden Bemerkungen leicht und flüchtig hingeworfen,) nicht ohne Spuren der Wahrheit, und bei weitem nicht so unbillig, wie die der früheren Denker. Insbesondere ist hier anerkannt, daß das Schellingische System in den Grundzügen mit dem Fichteschen übereinkommt; nur, meint Hr. B., habe jenes die Einseitigkeit von FICHTES Darstellung glücklich vermieden. Wenn man, wie Rez., beide Systeme als irrig betrachtet, und seinen

eigenen Standpunkt gänzlich außerhalb ihres gemeinschaftlichen Feldes hat: so kann man über diesen ganzen Streit vielleicht noch unbefangener urteilen. Es war sehr natürlich, daß, wenn zwei Männer, deren einer (FICHTE) sich durch Tiefe, der andere (SCHELLING) durch Weite des Gesichtskreises auszeichnen, von demselben Grundgedanken ausgingen, alsdann die Ausführung eine verschiedene Form annehmen mußte; es war aber schlimm, daß die Einseitigkeit eines jeden von beiden ihn hinderte, die Form des andern in ihrem Ursprunge zu begreifen. Durch KANT und SPINOZA war SCHELLING einer Naturphilosophie so nahe geführt worden, daß er sich von dem Streben dahin nicht losmachen konnte; ja wäre er nicht gewesen: so würde der Erste, dem Naturkenntnis genug zu Gebote gestanden, den nämlichen Weg betreten haben. Naturphilosophie kann in der Reihe der wissenschaftlichen Bemühungen gar nicht fehlen; sie ist bekanntlich sogar der älteste Teil der ganzen Philosophie. Nun war zwar auch in der Fichteschen Lehre der Weg dahin nicht eigentlich abgeschnitten; denn auch der Idealist muß sich selbst die Aufgabe stellen, die Natur als Erscheinung für die Individuen, als ein Gedanken-System derselben, zu erklären. Allein schon eine oberflächliche Kenntnis der Physik und Physiologie muß alle Hoffnung aufheben, aus Gesetzen des Vorstellens, aus Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes, die in den Lauf des menschlichen Denkens höchst zufällig eintretenden Erfahrungen und Beobachtungen zu erklären, worauf die Physik beruht. Wir betrachten das Leben der Individuen im Altertum als gleichartig mit dem der heutigen Menschen; warum kannten denn jene weder Fernröhre noch Luftpumpe noch Elektrisiermaschine, wenn dieses alles, samt den damit angestellten Versuchen, nur notwendige Vorstellungen sind, die sich mit dem Gedankenkreise der Individuen, und aus denselben entwickeln? Es ist kaum nötig, noch der Physiologie zu erwähnen, die, indem sie als Mittelglied zwischen Physik und Psychologie eintritt, und beide verknüpft, es schlechterdings unmöglich macht, Physik als ein bloßes psychologisches, der Individualität untergeordnetes, Phänomen zu behandeln, wenn man nicht auf alle bestimmte Erklärung derselben Verzicht leisten will. — Andrerseits jedoch ist unleugbar alle Physik, von der wir reden, wirklich unser Gedanke, wirklich ein psychologisches Phänomen in uns! Hier sieht man nun, daß beides die Fichtesche und die Schellingische Vorstellungsart, unfehlbar entstehen mußte; man begreift auch, weshalb FICHTE unaufhörlich verweigerte, was SCHELLING forderte, nämlich ein koordiniertes Verhältnis zwischen Natur und Geist; man wundert sich endlich nicht, daß im Publikum SCHELLING das Übergewicht bekam; denn seine Lehre ist teils weit leichter und faßlicher, teils vermochte sie die Naturforscher zu beschäftigen, welches letztere FICHTE gar nicht leisten konnte. Um den Streit aber zu schlichten, ist Aufhebung des ganzen Prinzips notwendig, von dem die beiden Streiter gemeinschaftlich ausgingen. Solange SCHELLING den Idealismus anerkannte, mußte alle Bemühung, sich ihm unterzuordnen, vergeblich ausfallen; denn der Idealismus nimmt unvermeidlich, und seiner Natur nach, einen neuen Aufschwung, sobald man, ohne ihn aus sich selbst widerlegt zu haben, ihm einen anderen Standpunkt der Betrachtung gegenüberstellen, oder gar vorziehen will.

Doch es ist Zeit, auch Hrn. Prof. B. zu SCHELLING zu begleiten. Man merkt sogleich, daß er hier am besten zu Hause ist; die Regeln, die er zum Studium der Schellingschen Schriften gibt, sind genau die nämlichen, die man bei jedem Philosophen anwenden muß, den man gründlich studieren will. Möchte er nur den Gewinn seines Fleißes in diesem Punkte etwas freigebiger dem Leser mitteilen! Aber die Darstellung der Schellingischen Lehre klebt ganz an den Worten des Urhebers, welchem leider die bündige, klare Kürze fehlt, die ihren Gegenstand gerade und unmittelbar vors Auge führt, und die erst dann, wenn der Leser den Hauptgedanken schon fest und bestimmt gefaßt hat, in Neben-Erläuterungen ausläuft, wodurch SPINOZAS Schreibart musterhaft ist, und wodurch jeder Autor die vollkommene Reife seines Systems dokumentieren sollte. Und eben deshalb sollten die Darsteller des Schellingischen Systems, welche wiedergeben, was sie bei ihm fanden, jenen Mangel zu ersetzen suchen. Es wäre darum nicht nötig, die steife Manier der Lehrsätze, Beweise, Scholien und Corollarien wieder einzuführen. — Um aber zugleich das hervorzuheben, was unserm Verfasser am meisten eigentümlich ist, wenden wir uns zu seinem Urteile über die Lehre seines Meisters. Den großen Vorzug derselben findet er darin, daß sie das Streben der menschlichen Vernunft nach Einheit mehr als andere befriedige, und uns in die Betrachtung des Einen versenke, worin Natur und Geist, Irdisches und Himmlisches, dem Wesen nach Eins sind. Zur Schattenseite aber soll zuerst und vorzüglich die ganze Methode gehören. Frage man: was ist das Absolute? so sei die Antwort: die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven; erkannt durch intellektuale Anschauung. Wolle man wissen, was intellektuale Anschauung sei? so erhalte man die Antwort: dies lasse sich nicht beschreiben, es müsse sie jeder in sich selbst finden. So mysteriös dürfe die Philosophie nicht anfangen, sie öffne dadurch der Schwärmerei Tür und Tor. Wenn man erwäge, wie sehr sich die menschliche Vernunft seit Jahrtausenden angestrengt habe, um zur Erkenntnis des höchsten Wesens zu gelangen: so könne man nicht umhin, die Kühnheit SCHELLINGS anzustaunen, womit er das Absolute an die Spitze des Systems stelle. (Ein anderer würde sagen: man könne nicht umhin, die Dreistigkeit zu tadeln, womit Sch. das als ausgemacht hinstelle, was eben nur den Gegenstand der Frage ausmacht.) Allein bei dem Ausdrucke des Absoluten durch die Formel $A = A$ sei manches bedenklich. (Ein anderer würde fragen: wie doch die leider auch von FICHTEN mißbrauchte, Formel, die unbedeutendste aus dem scholastischen Wortkram, zu der Ehre komme, das All der Realität auszudrücken?) SCHELLING habe diesen allgemeinen, bloß formalen logischen Satz so gedeutet, als sage er aus vom Universum, daß ewig und in allem nur Eins sei, welches sich selbst bejahe, und von sich selbst bejaht sei. Hierbei sei willkürlich, wenn SCHELLING sage: das erste A bezeichne das Subjektive, das zweite das Objektive. (Ja wohl!) Es könne aus dem Gesetze der Identität, weil es bloß logisch ist, gar keine Realität abgeleitet werden; man komme nicht aus dem Begriffe heraus und keinen Schritt vorwärts. (Freilich nicht!) SCHELLINGS Deduktion, nach welcher im Absoluten bloß die Möglichkeit der endlichen Welt, die Wirklichkeit

der letzteren aber in ihr selbst liege, sei keine Deduktion; denn B aus A ableiten, heiße, das Gegründetsein des B in A dartun. (Vollkommen richtig!) „Wenn das Absolute an sich selbst nur ideal ist, nicht real, wie kann es denn unmittelbar als solches auch real sein? Ist das nicht ein derber Verstoß gegen den Satz des Widerspruchs?“ (Warum fragt der Verf. noch?) „zeigt die ganze Deduktion der Sinnenwelt wohl etwas anderes, als Angst, Verwirrung und Widerspruch? welche notwendig entstehen müssen, wenn etwas Bestimmtes behauptet werden soll über Gegenstände, welche außer unserm Erkenntniskreise liegen?“ — So fragend und zagend, so unsicher und scheu fährt der sonst so rasch absprechende Verf. noch eine Zeitlang fort, eine Reihe sehr richtiger Bemerkungen vorzutragen, die freilich jeder Unverblendete längst selbst gemacht hat. Hr. B. sieht und gesteht ein, der ganze Apparat von Konstruktionen und Ableitungen aus dem Absoluten sei nichts als ein Ansatz, ein Ausholen, wodurch die Wissenschaft nicht fortschreite. Er sieht und gesteht ein, es könne im Schellingischen System, wenn es konsequent sei, nichts vorkommen, was nicht im Spinozismus liege; und SCHELLING habe sehr unrecht, diese Verwandtschaft abzuleugnen. Er sieht und gesteht ein, der Schellingischen Lehre fehle das Fundament; das Prinzip sei wie aus der Luft gegriffen. Und nun — wozu entschließt er sich, wohin wendet er sich? Welche Anstalten trifft er, damit das Verkehrte besser werde? — Rez. wagt nicht, dem Leser hierüber genau zu berichten, die Äußerungen des Verf. sind ihm nicht deutlich genug. Soviel ist gewiß; das unglückliche Wort: Begründung, das man jetzt so oft hört und liest, hat den Verf. getäuscht. Er spricht etwas von einer Dialektik, welche das wahre Fundament, Organ und die Seele der Philosophie sein würde; diese sei von SCHELLING vernachlässigt, darum entgehe ihm das Fundament. Also, ohne uns für diesmal nach dieser Dialektik näher zu erkundigen, müssen wir ja wohl vermuten, der Verf. betrachte dieselbe als eine, der schon stehenden, und gar nicht wankenden, Schellingischen Lehre jetzt, hintennach, unterzuschiebendes Fundament, wodurch sie, die bis jetzt grundlose, nunmehr solle begründet werden! Aber eine Lehre, die nicht gleich anfangs einen Grund hatte, was ist sie anders als eine bloße Meinung? Wie mag Hr. B. dasjenige, was er scheint versuchen zu wollen, in Übereinstimmung mit seinem vorher ausgesprochenen Urteile bringen, damit man nicht glaube, er habe vergebens seine Kräfte und seine Zeit an einen solchen Versuch gewendet?

Doch wir erinnern zum Schlusse noch daran, daß das Buch im Jahre 1816 herausgekommen ist. Seitdem können sich die Ansichten des Verf. verändert haben. Ein Denker von lebhaftem Geiste, wie Hr. B. unstreitig ist, steht in seinen Forschungen nicht still; es ist wahrscheinlich, daß er schon jetzt minder befangen sein werde in einem System, dem er selbst so manche Schwächen nachgewiesen hat; es ist ebenso wahrscheinlich, daß er das Übertriebene seiner Urteile über KANT und JACOBI schon selbst bemerkt, und hiermit gar manche seiner Behauptungen im stillen berichtigt habe. Auf jeden Fall bleibt ihm das Verdienst, durch seinen Versuch die Schwierigkeiten, welche damit natürlich verbunden sind, an den Tag gelegt zu haben; mag nun ein anderer das Wagestück, die Zeitphilosophie schon jetzt historisch darzustellen, mit mehr Vorsicht

noch einmal beginnen; mag ein solcher vor allen Dingen bedenken, daß ein guter Historiker nur selten sein eigenes Urteil ausspricht, wohl aber danach trachtet, durch die Art und die Klarheit seiner Erzählung das Urteil des Lesers zu bestimmen.

Fries, Jak. Fr., Dr. der Philos. u. Med. usw., Handbuch der psychischen Anthropologie, oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes. 1. Bd. — Jena, 1820.

Gedruckt in: Jenaer Literatur-Zeitung 1822, Nr. 10, 11. Kl. Schr. III, S. 14. SW. XII, S. 400.

Hr. Hofrat Fries ist längst als ein redlicher Forscher bekannt, und seine Schriften sind wegen eines vorzüglichen Grades von logischer Deutlichkeit geschätzt, die durch den Kontrast mit der Verworrenheit anderer noch mehr hervortrat; denn sie steigt notwendig immer höher im Preise, je seltener sie ist. Gleichwohl ist der Beifall, mit dem Hr. F. gelesen wird, nicht allgemein; selbst harte und unbillige Urteile haben sich darunter gemischt. So geschieht es natürlich da, wo der Teil für das Ganze gelten soll; die Forderung dessen, was mangelt, wird leicht ungestüm, und man verkennt den Wert des Vorhandenen eben darum, weil es zu große Ansprüche macht. Daß Hr. F. auf Logik und empirische Psychologie zuviel rechnete, davon ist Rez., der ihn vom Anfange seiner literarischen Laufbahn an beobachtete, stets überzeugt gewesen. Es gibt höhere Forderungen, die durch solche Mittel nicht können befriedigt werden; Forderungen im Gebiete des *Wissens*, unabhängig von dem, was jemand zu glauben oder zu ahnen aufgelegt sein möchte. Die falschen Systeme sind Mißgriffe, um diese Forderungen zu befriedigen; aber die Mißgriffe selbst bezeichnen ein Bedürfnis, das sich nicht abweisen läßt. Rez. kann sich hier nicht darauf einlassen, davon ausführlich zu reden; Hr. F. hat aber erfahren, daß seine Erneuerung der Vernunftkritik nichts hilft, um andere, in Form und Materie von ihm abweichende, Arten des Philosophierens hinwegzuschaffen, und er wird es fortdauernd erfahren.

Was Hr. F. wirklich leisten könne, das sollte sich nun vorzüglich in seiner Psychologie zeigen, die er, aus Gründen, über welche Rez. nicht rechten will, lieber psychische Anthropologie nennt. Auf dem empirischen Standpunkte ist es natürlich, daß man die Trennung von Seele und Leib für zu gewagt hält. Aber eben darum, weil nach Hrn. F. die wahre philosophische Methode *vom Beobachten des gemeinen Wissens, und somit von Selbsterkenntnis* ausgehen soll (so schrieb der Verf. schon im Jahre 1804 in seinem, mit allzugroßer Zuversicht betitelten, *Systeme der Philosophie als evidenter Wissenschaft,* S. 10): so erwartet man mit Recht, er werde sich in *der* Wissenschaft, die unmittelbar von Selbstbeobachtung ausgeht und zur Selbsterkenntnis hinführt, am stärksten fühlen; er werde hier nun alle die Fragmente sammeln, und in ihrer vollständigen Umgebung vor-

zeigen und rechtfertigen, die er früherhin verstreute, um bald die ganze Philosophie, bald die Vernunftkritik, bald die Logik dadurch zu begründen. Er mußte wissen, daß gerade die Lehren, die er als Anfangspunkte des kritischen Philosophierens, als evidente Prinzipien hinstellte, von anderen teils als fehlerhafte Auffassungen der inneren Erscheinungen, teils als Täuschungen angesehen werden, weil sie eben höchstens nur Aussagen von Erscheinungen, nicht aber von der zum Grunde liegenden Wahrheit sein können. War es möglich, daß er sich hierüber vor anderen Denkern rechtfertigte, so konnte dies nur in der Psychologie geschehen, die ihm in ihrer Totalität schon bei jenen früheren Werken vorgeschwebt haben mußte. Mit wahrer Überraschung las daher Rez. den Anfang des angezeigten Buches, dessen Vorrede also beginnt: „Nie legte ich der öffentlichen Beurteilung eine Schrift mit lebhafterem Gefühle der Unvollkommenheit ihrer Ausführung vor, als indem ich gegenwärtige bekannt mache. Meine Absicht ist hier nicht, mit den vortrefflichen (?) Werken, welche wir über diese Wissenschaft besitzen, zu wetteifern.“ Wie kann Hr. Fr. das im Ernst geschrieben haben? Von Vortrefflichkeit dessen, was bisher über Psychologie vorhanden ist, kann unmöglich die Rede sein; nirgends ist das Bedürfnis gründlicher Verbesserung fühlbarer, als hier; und Hr. Fr. würde den größten Dank verdient haben, wenn er, mit der lichtvollen Ausführlichkeit seines Systems der Logik, alle Einzelnheiten der empirischen Psychologie mit Hilfe von Beispielen und Tatsachen auseinander gesetzt hätte; man würde alsdann vielleicht die Theorie abgeändert, aber den Vorrat genutzt haben. Dann wäre jedoch die Beschreibung der Geistesvermögen nicht, wie hier, in einem weitläufig gedruckten Bändchen von 295 Seiten abzufertigen gewesen; auch hätte es sich nicht geschickt, den Leser an die Logik des Verfs. zu verweisen, damit er von dort das aus der Psychologie viel zu freigebig Weggeborgte wieder abholen möge, — welche Anmutung die vielen Zitate in dem Buche nur gar zu deutlich aussprechen.

Vielleicht aber soll die sehr bescheidene Vorrede (welche besonders in Vergleich mit früheren Äußerungen desselben Verfs. auffällt) andeuten, daß wir hier wieder einmal einen Denker antreffen, der zu einer Revision seiner früheren Arbeiten ernstlich bereit ist. Wohlan denn! Rez. wird versuchen, einige Beiträge zu den Veranlassungen einer solchen Revision zu liefern; er wird nicht vermeiden, sich dem Verf. kenntlich zu machen, erwartet aber dafür, daß seine Freimütigkeit nicht übel gedeutet, sondern mit echter Wahrheitsliebe aufgenommen werde. Schwierigkeiten genug sind ohnehin zu überwinden; die Überzeugungen des Rez. sind in allen Teilen der Philosophie sehr abweichend von denen des Verfs.; und dieser hat nicht den mindesten Schritt seinerseits getan, um die Entfernung kleiner zu machen; er hat zwar eine Schrift des Rez. unter denen angeführt, die vorzüglich zu beachten *sein werden*, aber aus dem *futurum* war bei Hrn. Fr. damals, als er schrieb, gewiß noch kein *praesens* geworden; das bezeugen alle Seiten seines Buchs.

Nach den ersten Angaben, daß die Anthropologie somatisch, psychisch und vergleichend sei, bemerkt der Verf. ganz richtig, die psychische Anthropologie müsse zwei *verschiedenartige* Bestandteile enthalten, Naturbeschrei-

bung und Naturlehre. Allein gleich darauf wirft er, über sein eigenes Gesetz erhaben, diese höchst nötige Scheidung, die er aufs schärfste durchzuführen verpflichtet war, selbst wieder um. „Der Verstand" (sagt er), „strebt doch in allen Wissenschaften nach allgemeinen Ansichten, will also nicht nur beschreiben, sondern *mehr oder weniger* (!) auch die Erscheinungen auf Gesetze und Erklärungsgründe zurückführen. Es gibt daher zwischen Beschreibung und Erklärung mannigfaltige Abstufungen." Nach solchen Ankündigungen weiß jeder, der von *Genauigkeit* einer Untersuchung einen Begriff hat, was er erwarten dürfe: — eine vorurteilsvolle Auffassung der Erfahrung, woraus, unter der Form von Erklärungen, dieselben Vorurteile zum Vorschein kommen, die ursprünglich darin lagen. Was heißt denn wohl *kritische* Philosophie, wenn man sich der Kritik der Erfahrungsbegriffe, nach den zwei Fragepunkten, ob sie *wirklich gegeben*, und ob sie *denkbar* seien, glaubt überheben zu dürfen? Und was ist das für ein Verstand, der *mehr oder weniger auch* erklären will, anstatt seine ganze Anstrengung aufzubieten, um die *äußersten Grenzen möglicher Erklärung* zu erreichen? Erst reine, geläuterte, von jedem Verdacht der Erschleichung befreite Erfahrung, dann vollständige Theorie; das ist Wissenschaft; aber ein trübes Gemenge aus beidem ist es nicht.

Mit gleicher Gemächlichkeit erzählt der Verf. im § 2, die Methode des Vortrags müsse allen in der Logik aufgestellten Regeln folgen; aber es werde mehr dem Leser überlassen bleiben müssen, alle diese Regeln in guter Verbindung miteinander zu befolgen, als sie zur Einleitung schon ausführlich zu lehren. Er wolle nur drei Hauptpunkte angeben, deren erster die enge Verbindung der psychischen, somatischen und vergleichenden Anthropologie sein soll; — hier ist aber die Hauptsache vergessen, nämlich die Kulturgeschichte des Menschengeschlechts, ohne welche, mit gewohnten Erschleichungen, die Phänomene der höchsten Ausbildung, mit den untersten Regungen des geistigen Lebens vermengt, dem menschlichen Geiste als ursprüngliches Eigentum angerechnet werden: ein Hauptgrund der gangbaren psychologischen Irrtümer. — Einen anderen großen Fehler wiederholt hier der Verf. aus seiner Vernunftkritik, nämlich die Befestigung einer Kluft zwischen dem Geistigen und Körperlichen, als ob aus dem einen ins andere keine Erklärung hinüberreiche. Das Wahre an seiner Behauptung weiß jeder, nämlich die Ungleichartigkeit *des Gegebenen*, wodurch wir Geistiges und Körperliches *zuerst* kennen lernen; damit ist über die Realprinzipien, und die von daher abzuleitenden Erklärungen gar nichts entschieden; jene Ungleichheit beruht bloß auf den ganz verschiedenen Bedingungen der Auffassung, und trifft nur die Phänomene. Daß zu diesen die ganze materielle Welt, *als solche*, zu rechnen ist, weiß heutzutage jedermann, und schon deswegen kann sie dem Geistigen, welches der Realität näher steht, nicht in gleichem Range gegenübertreten. — Einen dritten, noch größeren Fehler begeht der Verf. bei dem, was er als zweiten Hauptpunkt der zu befolgenden Methode festsetzt. Hier erkennt er an, der Metaphysik müsse ihr Recht gegeben werden; — aber welches Recht? — daß dieses die Metaphysik selbst ganz allein entscheiden könne, scheint ihm nicht einzuleuchten. Unmittelbar nach der sehr wahren Bemerkung, *daß die metaphysischen Sätze, wenn man sie umgehen*

will, sich fehlerhaft einschleichen, — woraus man schließen möchte, die feinste und strengste Metaphysik müsse der Psychologie vorangehen, und jede gemächlichere Lehrart sei Täuschung, — folgt eine Behauptung, bei welcher die Metaphysik muß geschlummert haben, nämlich, es sei in unserer Wissenschaft viel zu spitzfindig gesondert, und mit dem Sprachgebrauche gespielt worden. Man höre! *Jede innere Wahrnehmung, jedes Bewußtsein zeigt mir Tätigkeiten meines Ich, welche Äußerungen der Vermögen desselben sind. Es ist falsche Spitzfindigkeit, welche eine unmögliche Abstraktion fordert, diese Geistestätigkeiten ohne Geistesvermögen denken zu wollen. Wir warnen deswegen vor aller philosophischen Künstelei, und müssen den gewöhnlichen Sprachgebrauch als den richtigsten in Schutz nehmen.* Über diese Stelle ist ein kleiner Kommentar höchst nötig. Daß jede innere Wahrnehmung mir Tätigkeiten zeige, — dies könnte, wenn man freigebig sein wollte, allenfalls eingeräumt werden; mit dem Vorbehalt jedoch, der ja nicht zu vergessen ist, den Begriff der Tätigkeit erst gehörig zu bestimmen, welches nur mitten in der Metaphysik geschehen kann, und sich hier, aus freier Hand, gar nicht leisten läßt. Bei genauer Auseinandersetzung würde sich schon bei diesem ersten Punkte ein langer Streit erheben. Daß aber jede innere Wahrnehmung mir Tätigkeiten *meines Ich* zeige, dies muß geradezu geleugnet werden. Es gibt manche innere Wahrnehmung, wobei die Vorstellung des Ich sich so verdunkelt, daß über sie nichts mehr behauptet wird; jede wahre Vertiefung liefert davon ein Beispiel. Genaue Auseinandersetzung der Auffassung des Ich würde diesen zweiten Streitpunkt noch sehr vergrößern. Aber nun drittens — was soll man dazu sagen, daß ein durch nichts zu rechtfertigender Sprung die wahrgenommenen Tätigkeiten in *Äußerungen von Vermögen* umstempelt? Jede Äußerung geht hervor aus einem Innern, Verborgenen; die menschliche Neugier sucht dies Verborgene zu erraten; und je weniger sie weiß, desto dreister pflegt sie zu raten; sie endigt aber damit, sich gar einzubilden, ihr Hirngespinst sei unmittelbar in der Wahrnehmung gegeben gewesen. So etwas heißt bekanntlich eine Erschleichung. Und gerade dies ist, wie so vielen, auch Hrn. Hofr. Fr. begegnet, — wenn er nicht etwa geheime, völlig verschwiegene Gründe hat, die zwischen die Worte: „*Tätigkeiten meines Ich*“, und: „*welche Äußerungen der Vermögen desselben sind*,“ einzuschieben wären. Denn soviel ist gewiß: die Aussage, die in diesen letzten Worten liegt, überschreitet alle Grenzen möglicher Wahrnehmung; die vorgeblichen Vermögen sollen das Innere sein, was vor, in, und nach der Tätigkeit sich gleich bleibt; das Innere aber erscheint nicht, sondern wird zu der Erscheinung hinzugedacht, wahr oder unwahr, je nachdem übrigens die Einsichten des Denkenden beschaffen sind. Mit welchem Rechte klagt nun der Verf., es werde eine unmögliche Abstraktion gefordert? Weder eine mögliche, noch eine unmögliche *Abstraktion* wird gefordert; aber eine erschlichene *Determination* wird verbeten. Und wen warnt hier der Verf.? Diejenigen ohne Zweifel, welche an seine Autorität glauben! Rez. glaubt gewisse Gegner des Hrn. Fr. zu kennen, denen er eine solche Sprache schicklicher überlassen würde. Die Meinung aber, es komme nur darauf an, wessen Ausdrücke dem Sprachgebrauche angemessen seien, ist vollends irrig. Die ganze Möglichkeit einer bestimmten

Einsicht in die Gesetze des Denkens, Fühlens und Wollens schwebt hier auf der Spitze; wie schon allein daraus erhellet, daß der Begriff eines Vermögens es unbestimmt läßt, ob dies Vermögen tätig sein werde, oder nicht; eine Unbestimmtheit, die sich mit wahrer Naturkenntnis durchaus nicht verträgt. Es kommt ferner darauf an, ob die Begriffe eines Vermögens, und eines Wesens, welches Vermögen habe, metaphysisch zulässig seien; und dies wird geleugnet. Endlich drittens kommt in Frage, ob in dem denkenden Geiste eine ursprüngliche Mannigfaltigkeit mehrerer *spezifisch verschiedener*, *vielleicht nicht in jeder geistigen Natur notwendig verbundener*, Vermögen vorhanden sei; und dies wird gleichfalls geleugnet. Solche Fragen auf eine geringfügige Verschiedenheit im Sprachgebrauche zurückzuführen, wäre eine starke *ignoratio elenchi*.

Unser Verf. kommt zum dritten Hauptpunkte in Ansehung der Methode. Hier scheint es ihm, *die bekannten Schwierigkeiten der Selbstbeobachtung träfen mehr die speziellen, als die allgemeinen Untersuchungen;* eine unbewiesene Behauptung, die einer Erfahrungswissenschaft nicht angemessen ist, denn in dieser kennt man das Allgemeine nur vermittelst des Speziellen, von dem es abstrahiert wird, daher gehen alle Mängel der speziellen Kenntnis, sofern sie nicht etwa gewisse spezifische Merkmale, sondern die Sicherheit und Genauigkeit der Auffassung überhaupt betreffen, notwendig in das Allgemeine mit hinüber. Weiterhin dringt der Verf. auf *Sacherklärungen* in der Psychologie. Vortrefflich! Und was sind ihm die Quellen der Sacherklärungen? Hier wird er ohne Metaphysik fertig; die *„alleinrichtige“*, *kritische,* Methode soll die Begriffe aus — *gegebenem Sprachgebrauche* bestimmen, durch bloße Zergliederungen. Erklärungen aus solcher Quelle nennt Rez. Namenerklärungen; denn sie sagen gerade, was nach dem Sprachgebrauche die Namen bezeichnen. Niemals wird er dergleichen ohne tiefere Untersuchungen für Realerklärungen annehmen. — Auf der nächsten Seite will der Verf. durch die Sacherklärungen, die er *aus gegebenem Sprachgebrauche* gewonnen hatte, *zu einem wahrhaft brauchbaren Sprachgebrauche* kommen. Diese Logik ist dem Rez. völlig unbegreiflich; einem Anfänger würde man sagen, er bewege sich in einem handgreiflichen Zirkel. Das Ende von dieser ganzen Einleitung ist die Versicherung: *der Verf. müsse von vielen in der Schule gewöhnlichen Begriffsbestimmungen abweichen.* Wir wollen nicht fragen, in welcher Schule? wiewohl in den mehreren, älteren und neueren Schulen so viele Verschiedenheit der psychologischen Begriffe angetroffen wird, daß man wirklich bei wenigen derselben das angeben kann, *wovon* eigentlich der Verf. abweichen will. Wichtiger ist die Frage: was er mit seinen Abweichungen ausrichten wolle? Und ob er wirklich hoffe, bei so geringen Hilfsmitteln, die der ganzen gelehrten und ungelehrten Welt längst zugänglich waren, bei so nachlässig bestimmter Methode, irgend etwas hinzustellen, das nicht der nächste Wind wieder umwerfen werde?

Am Ende der Einleitung werden die Teile des Werks angezeigt. Dem ersten Teile, der Beschreibung und Theorie des menschlichen Geistes nach seinen Vermögen, soll noch ein zweiter folgen, für den gar keine allgemeine Bezeichnung des Inhalts, sondern nur die Abteilung angegeben ist, nach welcher darin von der Verbindung zwischen Geist und Leib,

von den Geisteskrankheiten und von den Unterschieden der Menschen und der Ausbildung des Geistes wird gehandelt werden. Der erste Teil hat vier Abschnitte, eine allgemeine Betrachtung des menschlichen Geistes, und dann, um es kurz zu sagen, die Abhandlungen vom Erkennen, Fühlen und Wollen. — Da, wie wir schon oben bemerkten, in einer empirischen Wissenschaft das Allgemeine nicht vorangehen kann, sondern dem Besonderen, aus dem es durch Abstraktion hervorgeht, nachgesetzt werden muß; und da die Psychologie des Verfs., wie nun schon deutlich genug erhellen wird, eigentlich gar keinen spekulativen Charakter hat: so überschlägt Rez. den ersten Abschnitt ganz und gar. Den Leser muß vor allem die Frage interessieren, wie der Verf. beobachte, wie treu er die Erfahrungen auffasse? Hiervon wird Rez. Proben geben, dabei aber die weit besser geschriebene Logik des Verfs., von der ein gutes Dritteil in der Tat der Psychologie angehört, zu Hilfe nehmen. Sollte dies einer Entschuldigung bedürfen, so läge sie in den eigenen Zitaten des Verfs.

Es ist gewiß nicht des Hrn. Fr. Absicht gewesen, den denkenden Leser sogleich mit Mißtrauen zu erfüllen; gleichwohl kann dies kaum ausbleiben, da er gleich anfangs ein grundloses *Vertrauen* von ihm fordert, welches sich, wie man leicht gewahr wird, aus der *Jacobischen* Lehre von Glauben herschreibt. „Wenn wir die menschlichen Vorstellungsweisen *genau beobachten*, so finden wir, daß ihnen allen eine unmittelbare Erkenntnisweise zum Grunde liegt, bei welcher *die gesunde Vernunft* das *Vertrauen* besitzt, es sei Wahrheit in ihr. — Diese Überzeugung ruht auf gar keinen Gründen, sie gilt nur durch das *Selbstvertrauen* der Vernunft. — In den Schulen kann man mancherlei Zweifel entgegenstellen, aber *im Handeln* setzt doch jeder Mensch voraus, daß die Dinge vorhanden seien, welche wir mit gesunden Sinnen wahrnehmen, und alles andere demgemäß.“ — Rez. leugnet hier die Genauigkeit der Beobachtung zwiefach. Weder die Anfänge der Erkenntnis, noch die Zweifel der Schulen sind richtig aufgefaßt, und eine verunglückte Metaphysik, die sich durch Machtsprüche aus der Verlegenheit hilft, weil sie den Idealismus nicht zu behandeln versteht, hat Erschleichungen an die Stelle der Beobachtung gesetzt. Um hier, wo wir uns der Kürze befleißigen müssen, möglichst deutlich zu sein, nennen wir sogleich das Erschlichene, was zunächst hierher gehört, nämlich das in den Anfängen der Erkenntnis: es heißt: *Anschauung in der Empfindung.* Dies Unding ist auf den ersten Seiten der Logik des Verfs. mehrmals zu finden, u. a. S. 21, gleich im Anfange des § 16. Daß es ein Unding sei, konnte unmittelbar in der Selbstbeobachtung gefunden werden; und dies fordert der Rez. mit der größten Bestimmtheit und Strenge, nicht etwa in Ansehung der Empfindungen von Geruch und Geschmack, wo es sich von selbst versteht, sondern ganz ausdrücklich in Ansehung desjenigen Sinnes, der den Unkundigen am leichtesten täuscht, nämlich des Gesichtssinnes. Dieser liefert *in unmittelbarer Empfindung* nur Auffassungen von Farben; sonst durchaus gar nichts. Daß der Ungeübte sich einbildet, auch Gestalten ja sogar Körper, in der Empfindung anzuschauen, ist bekannt; wie aber Hr. Fr. dazu komme, der recht gut wissen muß, daß *vor* dem, was er mathematische Anschauung und figürliche Synthesis nennt, an gar keine

Auffassung sichtbarer *Gegenstände,* als solcher, zu denken sei, — das ist wirklich etwas schwer zu begreifen; wenigstens können wir uns hier auf die Enthüllung des tiefer liegenden Grundes, der in den ganz falschen Ansichten von der figürlichen Synthesis liegt, nicht einlassen. Hr. Fr. ist leider in allem, was dahin gehört, gänzlich Kantianer geblieben; er denkt nicht an die allmähliche Produktion der Vorstellungen von Raum und Zeit in den frühesten Kinderjahren; er glaubt nicht daran, daß ein Zustand vorhergehe, in welchem alle Vorstellungen in ein ungeschiedenes Eins zusammenfallen; und bei der Frage, warum seine sogenannte figürliche Synthesis *verschiedene* Figuren *mit Notwendigkeit* bilde, ist er auf die seltsamste Weise vorübergegangen, wovon weiterhin noch etwas zu sagen ist. Hierher gehört zunächst nur folgendes. Die Empfindung ist an sich nicht Anschauung, sie ist ebensowenig assertorische, als problematische Vorstellung, *wenn einmal,* nach dem Sprachgebrauche des Hrn. Fr. in seiner Logik S. 12, assertorische Vorstellungen Erkenntnisse, und wiederum Erkenntnisse solche Vorstellungen sein sollen, in denen eine Behauptung einer Aussage liegt, *daß ein Gegenstand da sei,* oder *daß Dinge* unter einem Gesetze stehen. Doch, warum wollen wir uns nach diesem Sprachgebrauche bequemen? Hr. Fr. ist ja ein vorzüglicher Logiker; einem solchen wenigstens wird man doch anmuten dürfen, was die übrigen Schulen heutzutage nicht nötig finden, obgleich es die allererste Bedingung des philosophischen Wissens ist, — nämlich Schärfe der Unterscheidungen. Demnach wollen wir es dreist sagen: Hr. Fr. hat an jener Stelle drei verschiedene Dinge vermengt; assertorische Vorstellung, Behauptung und Erkenntnis. Der letzte dieser Ausdrücke erfordert nach allgemeinem Sprachgebrauche einen *wahren* Gegenstand; die Behauptung begnügt sich mit einem vermeinten; hiervon kann man noch den dritten Fall unterscheiden, wo die Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Vorgestellten gar nicht erhoben, und folglich auch nicht beantwortet ist; und das ist der Fall der bloßen Empfindung, die man immerhin assertorische Vorstellung nennen mag, weil, *wenn* nun die Frage, ob etwas da sei oder bloß gedacht werde, hinzukommt, *dann* freilich die Behauptung des Daseins sich auf Empfindung beruft; indem zwar nicht Anschauung in der Empfindung, wohl aber Empfindung in der Anschauung liegt. —

Was will aber Hr. Fr. an der Stelle seiner Psychologie, von der wir ausgingen? Will er sich begnügen, bloß als Psycholog das eben erwähnte Faktum aufzuzeigen, daß wir im gemeinen Leben Empfindung zur letzten Stütze unserer objektiven Behauptungen machen? — Er redet von einer Erkenntnisweise, welche sich unmittelbar aus der sinnlichen Anregung unserer erkennenden Vernunft entwickele, und so in der Vereinigung unserer erfahrungsmäßigen, mathemathischen *und philosophischen* Überzeugungen des Menschen *ganze* Ansicht von der Welt enthält. Von dieser Überzeugung sagt er nun sogleich weiter, sie ruhe auf gar keinen Gründen, sondern sei unmittelbare Tatsache! Nach solchen Äußerungen wolle sich nun Hr. Fr. nicht wundern, wenn es andere Denker gibt, denen seine Philosophie nicht tief genug dünkt. Er setzt sichtbar den philosophischen Schulen, die allerlei Zweifel aufstellen, die gesunde Vernunft entgegen, — und erneuert damit die alten Berufungen auf den

common sense, welche die deutsche Philosophie in ihrer besseren Zeit verschmähte. Er würde die philosophischen Schulen nicht gehörig beobachtet oder studiert haben, wenn er wirklich nicht wüßte, daß dieselben an den, auf Anschauung sich stützenden Behauptungen *notwendig zweifeln müssen*, und daß schon das Altertum die sehr wahre Bemerkung machte, die sinnlichen Gegenstände *seien sich selbst nicht gleich*, und sie selbst vernichteten auf diese Weise den Glauben, den man ihnen von Kindheit auf gewidmet habe. Was hilft's sich auf einen Zeugen zu berufen, der sich selbst widerspricht? Hätte Hr. Fr. diesen Punkt gehörig ins Auge gefaßt, so würde er gesehen haben, daß ganz andere Arbeiten nötig sind, wenn man die Objektivität irgend welcher Anschauungen (sie seien innere oder äußere) rechtfertigen will, als Berufung auf Empfindung und sogenannte gesunde Vernunft. Es tut dem Rez. wirklich leid, solche Forderungen der Gründlichkeit dem Hrn. Fr. gegenüberstellen zu müssen, der ihm hier in der Tat hinter sich selbst zurückzubleiben scheint. Aber freilich, derselbe hat sich in seine Vorstellungsart so hineingewöhnt, daß er ganz ruhig sagt: „Nur um sinnliche Erscheinung *wissen* wir, an das wahre Wesen der Dinge *glauben* wir." Also das heißt ihm *Wissen*, was er selbst nicht als dem wahren Wesen der Dinge angemessen betrachtet! Weil er nicht überlegen wollte, daß in den Anschauungen Widersprüche liegen, bleibt er nun bei einem *Wissen*, *von dem er selbst weiß*, daß dadurch *nichts gewußt* werde, und widerspricht auf solche Weise sich selbst! Solche Ataraxie ist dem Rez. zu hoch. In der Tat aber haben nur die Worte *Wissen* und *Glauben* ihre Bedeutung vertauscht; daher wird man in Zukunft nicht mehr eine Kritik des Wissens und der erkennenden Vernunft, sondern eine Kritik des Glaubens und des Ahnens schreiben müssen!

Doch wie kommen solche Streitpunkte in die ersten Elemente der Psychologie? So werden die Leser fragen, und Rez. kann nichts anderes antworten, als daß er dem Verf. Schritt für Schritt nachgegangen ist. Nach vielen Einleitungen sind wir nun endlich zu demjenigen gekommen, was nicht mehr in den Regionen des Allgemeinen schwebt, sondern einen festen Grund von Tatsachen darbieten *kann*, wofern es richtig dargestellt wird, ohne eingemischte Meinungen und veränderliche Ansichten. Das erste Kapitel des zweiten Abschnitts handelt vom Bewußtsein oder der Selbsterkenntnis. „Bewußtsein in der bestimmten Bedeutung ist Selbsterkenntnis, jene zweite höhere Stufe unserer Erkenntnis, welche dadurch bestimmt wird, daß der Mensch nicht nur erkennen, sondern auch, daß und was er erkennt, erkennen soll. Diese im Bewußtsein liegende Wiederholung jeder Geistestätigkeit zur Selbsterkenntnis wird uns für das Ganze unserer Untersuchungen unendlich wichtig. Ihre Verhältnisse werden uns deutlich werden, wenn wir auf den Unterschied *dunkler* und *klarer* Geistestätigkeiten, also auch Vorstellungen, achten. Geistestätigkeiten heißen dunkel, wenn ich nicht in mir wahrnehme, daß ich sie habe. Der größte Teil unserer geistigen Schätze liegt im dunkeln Innern unseres Geistes; wir haben dessen Reichtum nicht nur nach seinen augenblicklichen Tätigkeiten, sondern nach dem Inbegriffe der ihm gewonnenen *Fertigkeiten* zu schätzen." (Hätte Hr. Fr. die Fertigkeiten als ein bloßes Beispiel unserer latenten Vorstellungen angeführt, so wäre die Darstellung

richtig; wie sie vorliegt, beweist sie eine äußerst mangelhafte Auffassung eines höchst wichtigen und weitumfassenden Gegenstandes.) „Es gibt aber noch einen anderen Fall, daß Tätigkeiten, welche ich jetzt wirklich habe, doch meiner Wahrnehmung entgehen; z. B. die Vorstellungen der einzelnen Wipfel, wenn ich die mit Laubholz bedeckte Anhöhe vor mir sehe." (Eine starke Verwechslung. Solche Vorstellungen sind nicht dunkel, nämlich nicht in dem obigen psychologischen Sinne, [in der Logik braucht man bekanntlich das Wort anders;] aber sie werden nicht innerlich wahrgenommen. Klarheit der Vorstellungen und innere Wahrnehmung derselben sind zwei höchst verschiedene, gar nicht notwendig verbundene Dinge, richten sich nach ganz verschiedenen Gesetzen, deren Untersuchung zwei weitgetrennte Kapitel der Psychologie ausmachen. Daß aber Hrn. Fr. hier ein folgenreicher Irrtum begegnet ist, indem er meint, durch den inneren Sinn würden die Vorstellungen aus der Dunkelheit zur Klarheit hervorgehoben, wissen wir schon aus seiner Logik. Rez. kann hier nicht wiederholen, was er darüber längst bekannt gemacht hat.) „Diesem Vermögen der Selbsterkenntnis liegt das reine Selbstbewußtsein: *Ich bin*, zum Grunde: dies wird in inneren Empfindungen des inneren Sinnes zu Sinnesanschauungen, Wahrnehmungen meiner Tätigkeiten in der Zeit angeregt, und bildet sich nachher nach den Gesetzen des inneren Gedankenlaufes durch Aufmerksamkeit weiter aus." (Neue Verwechslung und Vermengung! Wie die dunklen Vorstellungen klar werden können, ohne inneren Sinn, — das heißt, wie sie hervortreten können, ohne *wiederum* vorgestellt, d. h. als Vorstellungen beobachtet zu werden in einer anderen Vorstellung, deren Gegenstand sie sind, — so kann auch das Wiedervorstellen, das innere Wahrnehmen, der innere Sinn, geschehen und tätig sein, ohne Anknüpfung an das Ich; aber dies alles sind Gegenstände, die Hr. Fr. weder jetzt, noch vormals ernstlich überlegt, viel weniger untersucht, und nach ihrer wahren Gesetzmäßigkeit erkannt hat.) „Die Aufmerksamkeit wird nach dem unteren Gedankenlauf unwillkürlich, nach dem oberen Gedankenlauf willkürlich durch den Verstand tätig." Und nun geht das so fort, zur Besonnenheit, zum sittlichen Leben, zu Religionsgebräuchen, Heidentum, Christentum, — dann wieder rückwärts zum inneren Sinne, zum sogenannten Horizonte der inneren Wahrnehmung (einem ganz falschen Gedanken, wenn man sich diesen Horizont so denkt, als ob er ein für allemal abgeschnitten wäre, und die Vorstellungen hintennach hineingeschoben würden und sich in ihn teilen müßten), dann wiederum vorwärts zur Aufmerksamkeit und ihren Gegenteilen, der Zerstreuung und der Kunst, von etwas hinwegzusehen. Dabei ist die Stelle KANTS angeführt: „der Freier könnte eine gute Heirat machen, wenn er nur über eine Warze im Gesicht oder über eine Zahnlücke seiner Geliebten wegsehen könnte; es ist aber eine besondere Unart unserer Aufmerksamkeit, gerade das, was fehlerhaft an anderen ist, auch unwillkürlich zu beachten". Um dieser unvermeidlichen Unart der Rez. wenigstens etwas abzubrechen, vermeidet der Rez., des Verfs. Lehre von der Aufmerksamkeit näher zu beleuchten; was er darüber sagen könnte, werden die, welche es zu wissen verlangen, anderwärts ohne Schwierigkeiten aufsuchen.

Vorübergehend vor den neuen Vermengungen des im Gemeinsinn

liegenden allgemeinen Lebensgefühls mit der unrichtig hierher gezogenen sogenannten reinen Anschauungsweise, nach welcher nicht bloß räumliche und zeitliche Bestimmungen vorhergehen, sondern *alle Sinnesanschauungen in eine sie vereinigende Auffassung objektiv zusammentreten sollen* (wenn das so kurz, wie es hier angegeben wird, abgetan wäre, so hätten wir nur ein einziges Objekt, aber keine Mehrheit derselben, und keine *bestimmten* Gruppen ihrer Merkmale), erwähnen wir hier mit Vergnügen einer Stelle in der nun folgenden Lehre von den fünf Sinnen, nicht ihres Inhalts wegen, sondern wegen der löblichen Behutsamkeit, womit sie vorgetragen ist. „Psychologisch läßt sich eine Theorie der verschiedenen Formen der Nervenreizbarkeit zur Aufgabe machen, aber erst eine spätere Zeit mag sie lösen. Ich finde hier nur eine körperliche Analogie, welche eine Vollständigkeit der Einteilung andeutet, nämlich die Vergleichung der Wahrnehmungsweise der fünf Sinne mit den, in der Physik sogenannten Formen der Aggregation. Die Betastung nimmt das Starre wahr; der Geschmack prüft das tropfbar Flüssige; der Geruch die Dämpfe; das Gehör wird durch das elastisch Flüssige angeregt, das Sehen durch unsperrbare oder strahlende Flüssigkeit. Aber wieviel oder wenig diese Vergleichung bedeute, mag die Zukunft entscheiden.“ Dies ist nun zwar als Vergleichung gar nichts; denn das Verhältnis des Erregbaren zu seinem Reize ist keine Analogie, sondern ein Kausalverhältnis; wohl aber ist es eine von jenen zahllosen Kombinationen, aus welchen heutigestages ganze sogenannte Systeme zusammengebaut werden, zum sicheren Zeichen, daß man von der Natur wissenschaftlicher Probleme gar keinen Begriff habe. Und wenn die Kombination hier sichtbar fehlerhaft ist (indem z. B. nicht bloß elastische Flüssigkeiten, sondern auch starre Körper den Schall fortleiten und nicht alle strahlende Flüssigkeit, nicht Wärme, sondern nur Licht das Sehen aufregt): so könnte man doch hunderte von Beispielen anführen, wo weit schlechtere Kombinationen gleichwohl als vermeintliche Aufschlüsse über die Natur der Dinge mit großem Pompe sind vorgetragen worden. Wie wenig diese bedeuten, wird zwar auch die Zukunft entscheiden; aber nicht alle, die sich in solchen Spielen des Witzes gefallen, sind bereit, ihre Phantasien dem Winde preiszugeben, wie hier Hr. Hofr. Fr. mit sehr nachahmungswürdigem Beispiele getan hat. Der Strenge nach sollte man freilich noch etwas weiter gehen. Diese Art von losen Kombinationen ist so täuschend, verführt so manchen guten Kopf. verdirbt soviel Zeit und Kraft, verdrängt soviel wahres Forschen, daß man sie als eigentliche Feindin richtiger Erkenntnis bezeichnen, jeden, dem Wahrheit lieb ist, davor warnen, und es ihm als erste Pflicht der Selbstbeherrschung im spekulativen Denken anrechnen muß, sich solcher Gedanken gänzlich und absichtlich zu entschlagen, damit für strenge und ernste Untersuchung, sowohl in den einzelnen Köpfen, als im Publikum, wieder Raum werde.

Wir kommen jetzt auf den Hauptpunkt, dessen entscheidende Wichtigkeit für die theoretische Philosophie Hr. Fr. recht wohl kennt und mit allem gebührendem Nachdrucke selbst eingeschärft hat, — auf das räumlich und zeitlich bestimmte Anschauen. Daß der Verf. hier die Kantischen Meinungen von der Unmöglichkeit, Raum und Zeit samt dem

darin Befindlichen hinwegzudenken, und von der vermeintlich *gegebenen* Unendlichkeit dieser Formen wiederholen würde, war zu erwarten; Rez. kann aber nicht wiederholen, was er anderwärts über diese Täuschungen gesagt hat; er erinnert sich übrigens recht wohl, selbst eine gute Reihe von Jahren hindurch in den nämlichen Irrtümern befangen gewesen zu sein, und darf sich daher über andere, die darin verharren, nicht wundern. Aber anders verhält sich's mit dem, was KANT im Dunkeln liegen ließ und wovon mehr gesprochen zu haben, allerdings ein Verdienst des Hrn. Fr. ist, das Rez. um desto bereitwilliger anerkennt, je stärker er die Art, *wie* Hr. Fr. darüber redet, zu tadeln genötigt ist. Es ist nämlich zuvörderst klar, daß KANT einen großen Fehler beging, indem er anfing von Raum und Zeit, — diesen, wenn sie auch gegeben wären, wenigstens nur wie dunkele Schatten uns vorschwebenden Vorstellungen, — zu reden, ehe er noch die ganz klaren Tatsachen von bestimmten Figuren und bestimmten Zeitabschnitten erörterte, die wir jeden Augenblick mit solcher Schärfe auffassen, daß darauf die Mathematiker, die Astronomen und Physiker ihre Beobachtungskunst begründen konnten. Wer in solchen Fällen vom Dunkeln anfängt und zum Klaren fortgeht, der ist schon auf schlüpfrigem Pfade; KANT aber hatte überdies das Fortgehen so gut als ganz vergessen; von der figürlichen Synthesis war bei ihm nicht viel mehr, als der leere Name zu finden. Diese Lücke, die, solange sie offen bleibt, alles andere in den gerechtesten Verdacht der Unhaltbarkeit bringt, suchte Hr. Fr. auszufüllen; er redet dabei mancherlei von einer natürlichen Mathematik des Auges, von Erklärung der Sinnentäuschungen u. dergl.; begeht aber zugleich ein Verfehlen des Fragepunkts, das nicht größer sein kann. Er sagt: „*Das Auge zeigt mir mit einem Blicke wohl eine bestimmte Nebenordnung gefärbter Gegenstände, aber nicht deren Entfernung von mir,*“ — und weiterhin: „*Die Ausbreitung der Farben liegt unmittelbar vor dem Auge;*“ ja in seiner Logik beweist er sogar, daß in unserer dunkeln Vorstellung die unmittelbare Erkenntnis der Raumverhältnisse für die Gesichtsvorstellungen vollständig gegeben ist, sobald wir Gegenstände aus mehreren Gesichtspunkten angesehen haben, — auf folgende Weise: „*Man denke sich ein Dreieck ABC. A sei ein Standpunkt, von dem ich nach B und C blicke; nun gehe ich nach B, und blicke von da nach C und nach A zurück; so ist die Entfernung AB in meiner Vorstellung;*“ (wirklich? und wie soll das zugehen?), „*denn ich habe sie selbst durchlaufen.*“ (Hier wollen wir, Hrn. Fr. zu Gefallen, hinzudenken, dies Durchlaufen sei zu Fuße oder zu Pferde mit offenen Augen geschehen, und bei wachendem Mute; denn in der Kutsche, in tiefem Gespräche, oder gar in der Kajüte und im Schlafe würde das bloße leibliche Durchlaufen gewiß nichts helfen; die Meinung ist unstreitig: *das sehende Auge habe eine Entfernung durchlaufen.*) „*Durch den Blick von A nach B und C ist aber auch der Winkel CAB, und durch den von B nach A und C der Winkel CBA in meiner Vorstellung.*“ Und nun folgt die natürliche Geometrie des Auges oder des Geistes, um das Dreieck fertig zu machen! — Wozu diente denn aber die ganze Kantische Untersuchung über Raum und Zeit? Bloß dazu, um diese natürliche Geometrie zu begründen? Standlinien und Winkel werden unmittelbar durchs Sehen gegeben? Was bedeuten denn

die oft eingeschärften Lehren, daß Raum und Zeit *nicht gegeben,* sondern durch unsere Auffassungsweise zu der Empfindung hinzugetan werden? — Wenn diese Kantischen Behauptungen übertrieben sind (und das sind sie wirklich, ja sie müssen es sein, weil sie ganz falsch angefangen wurden): so mußte Hr. Fr. die Übertreibung nachweisen; in keinem Falle aber durfte er sagen, die Ausbreitung der Farben liege unmittelbar vor dem Auge; denn der *Akt des Sehens* ist etwas Geistiges, keineswegs Ausgedehntes; und *das Auge*, welches als ein räumliches Ding sich im Raume bewegt, ist nicht *der Sehende,* sondern dessen Werkzeug. Und wer sich auf die Tatsache des Sehens besinnt, der findet, daß in keinem sichtbaren Punkte zugleich Entfernung, Lage, oder überhaupt irgend eine Relation zu einem anderen mitgesehen werde; er findet, wie schon oben gesagt, daß in der Empfindung keine Anschauung enthalten ist. Wer dies verkennt oder vergißt, der kann die Untersuchung über diesen Gegenstand gar nicht einmal anfangen, — und Rez. kann sie hier nicht vortragen, noch viel weniger aber Hrn. Fr. seine erbetenen oder postulierten Standlinien und Sehewinkel als etwas, das keiner weiteren psychologischen Erklärung fähig und bedürftig wäre, einräumen, indem deren Ursprung gerade den Punkt der Frage ausmacht.

Weit glücklicher ist Hr. Fr. von jeher in der Lehre vom Gedächtnisse gewesen, oder vielmehr in der Darstellung alles dessen, was er den unteren Gedankenlauf nennt; nur fehlt es hier an Vollständigkeit der Untersuchung, und also auch an Vollständigkeit der Resultate, die viel weiter reichen, als er sich vorstellt. Mit Vergnügen würden wir die Darstellung des Verfs. vorzugsweise mitteilen, wenn dieselbe nicht größtenteils schon aus dessen früheren Schriften bekannt wäre; bedeutende Erweiterungen oder Berichtigungen haben wir nicht gefunden.

Rez. hat bisher gesucht, die einzelnen Punkte mit derjenigen Genauigkeit hervorzuheben, die man einem mit Recht berühmten Denker um so mehr schuldig ist, je weniger man mit ihm zusammenstimmt; jetzt aber muß es genügen, zur Vermeidung übergroßer Weitläuftigkeit nur allgemeine Andeutungen zu geben. Der Verf. legt der Theorie des Verstandes die Voraussetzung eines oberen Gedankenlaufes zum Grunde; hier hat ihn die Analogie mit dem unteren, dem Gedankenlaufe der Assoziationen, geleitet; aber das Obere ist als solches kein Gedankenlauf, sondern ein Beharren in einer oder einigen Hauptvorstellungen, wonach die schweifenden Assoziationen sich richten müssen. Dies würde sich gerade an dem von Hrn. Fr. gebrauchten Beispiele des Einübens von Geschicklichkeiten deutlich machen lassen. Aber damit kommen wir eher zum inneren Sinne und der Vernunft, als zum Verstande, in Ansehung dessen der Verf. den Sprachgebrauch nur besser hätte zu Rate ziehen sollen. Verständig nennt man die, welche leicht verstehen, was einer sagt, leicht raten, was einer denkt, leicht Mittel finden, um ihren Zweck zu erreichen, besonders aber sich vor dem, was den Umständen nicht angemessen ist, zu hüten wissen; — und dies ist immer das Gleiche, ob nun jemand sich im Leben vor törichten Handlungen, oder im Denken und in den Wissenschaften vor unpassenden Urteilen hütet. Verstand und Unverstand verhalten sich wie Wachen und Traum; in diesem Verhältnisse

liegt aber wenig von logischer Kultur der allgemeinen Begriffe, und noch weniger von jenem inneren Verkehre, den Hr. Fr., sehr abweichend selbst vom Sprachgebrauche der Schulen, zwischen Verstand und Vernunft festsetzt. Der Verf. sagt zwar schon in der Vorrede, er glaube mit dem Begriffe vom Verstande *als der Kraft der Selbstbeherrschung, als der inneren Gewalt des Willens über uns selbst*, einen sehr fruchtbaren Begriff gefunden zu haben; aber wenn diese höchst auffallende Vermischung dessen, was bisher zum Erkenntnisvermögen und zum Begehrungsvermögen gerechnet und hiermit weit voneinander geschieden wurde, dem Hrn. Fr. gefallen konnte: so zeigt sich darin nur eine Betätigung dessen, daß niemandem, der in der Psychologie mehr als Namenerklärungen verlangt, die Spaltung der Seelenvermögen genügen kann; gleichwohl aber wird ein so allgemein anerkannter Unterschied, als der zwischen Verstand und Willen, dadurch nicht verwischt werden. Die Phänomene sind zu verschieden und zu wenig verbunden. Und was Hr. Fr. getan zu haben glaube, um vor anderen Psychologen eine so große Abweichung von dem bisher Üblichen zu rechtfertigen, das ist dem Rez. nicht deutlich geworden. Der Verf. erzählt seine Meinungen; er sagt uns, wie er sich den Zusammenhang seiner Ansichten von den psychologischen Gegenständen denke; warum man sich aber die Sache nicht anders vorstellen könne, davon sagt er nichts oder soviel wie nichts. Er meint, um den Gedanken: *jedes Ding ist entweder A oder nicht A*, haben zu können, müsse in unserer Vernunft eine, alles vereinigende, Grundvorstellung von *notwendiger* Einheit liegen. Am einfachsten liege dies darin, daß ich jedes Dasein, welches ich zu erkennen vermöge, immer mit meinem Dasein in einer Welt verbunden vorstellen müsse. Und wenn nun jemand dieses Müssen, diese Behauptung *über das Dasein des Ich und der Welt*, welche offenbar *metaphysisch* ist, ableugnete, dann verschwinden auch die *logischen* Grundsätze, welche von allen *möglichen* Dingen in Einem Gedanken sprächen —? Ist das Ernst? Will der Verf. seine Metaphysik so mit der Logik verknüpfen, daß eine mit der anderen stünde und fiele? Kann er nach allen Erfahrungen, welche die Geschichte der Philosophie so reichlich darbietet, noch immer glauben, eine haltbare Metaphysik bedürfe keines festeren Grundes, als einer Berufung auf Logik als Tatsache? Seine Kantischen Gewöhnungen täuschen ihn; diese machen, daß er nicht sieht, wie wenig man genötigt sei, ihm seine Meinung von den *in der Vernunft liegenden*, *a priori* nun einmal *vorhandenen* Formen einzuräumen; er merkt nicht, daß über Raum und Zeit, ja vollends über Substanz und Ursache und Wechselwirkung; in anderen Systemen andere Sätze behauptet werden, wodurch in die sogenannten Kategorien ganz andere Bestimmungen kommen, als die sich mit den Kantischen Ansichten vereinigen lassen. Er merkt nicht, daß hiermit die vorgebliche Tatsache, solche Formen lägen in uns, — in welchem Falle die Begriffe von diesen Formen überall die gleichen sein müßten, — wankend wird; und daß, weit entfernt, an bestimmte Grundformen gebunden zu sein, der menschliche Geist vielmehr in einer Bewegung ist, deren Endpunkt und Ruhepunkt bisher noch niemand auf eine allgemein geltende Weise nachzuweisen vermochte. Hr. Fr. ist ein scharfsinniger Mann, aber in einem viel zu engen Kreise von Gedanken;

und er hat sich von jeher nicht Mühe genug gegeben, um die Vorstellungsarten seiner Gegner genau kennen zu lernen. Darum hat er sich auch das Geschäft, eine Psychologie zu schreiben, viel zu leicht gemacht; wie schon die häufigen Versicherungen: „*ich meine, wir sagen,*“ u. dergl. deutlich zu erkennen geben, z. B. „*Wir sagen mit Kant: das Angenehme gefällt vor der Beurteilung, das Schöne gefällt in der Beurteilung, das Gute gefällt nach der Beurteilung.*“ Andere aber sagen anders; wer hat nun recht? Soll der Beweis für den letzten dieser Sätze in den zwei hinzugefügten Zeilen liegen: „*denn der Verstand bestimmt erst aus der Übereinstimmung eines Dinges*“ (was soll hier ein Ding, wo von dem an sich Guten die Rede ist?) „*mit seinen anerkannten Zwecken, ob etwas gut sei oder nicht:*“ so erwiderte Rez., daß die ursprüngliche Setzung des Zwecks eben durch ein Gefallen *in* der Beurteilung geschehe; welche Erwiderung Hr. Fr. voraus wissen konnte.

Rez. muß hier vielmehr abbrechen, als schließen. Hr. Fr. kann eine Beurteilung, wie die gegenwärtige, ertragen, ohne an seinem Ruhme zu verlieren; die gemachten Ausstellungen treffen nicht sowohl ein Individuum, als den ganzen heutigen Zustand der Psychologie; und wenn einmal angenommen wird, daß wir über diese Wissenschaft schon vortreffliche Werke besitzen, so verhindert nichts, daß man unter die Zahl derselben auch das angezeigte Werk mit aufnehme.

Calker, Friedr., Professor der Philosophie zu Bonn, Urgesetzlehre des Wahren, Guten und Schönen. Darstellung der sogenannten Metaphysik. — Berlin, bei Dümmler, 1820. XXIV u. 519 S. 8. (2 Rthlr.)

Abgedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1822, Nr. 20. SW. XIII. S. 334.

Es ist schon ziemlich lange, daß dies Buch dem Rez. zur Beurteilung übersendet wurde, oft hat er es angesehen, oft wieder weggelegt, weil ihn etwas wie Betäubung oder Schwindel anwandelte. Nicht als ob er nicht längst gewohnt wäre, in sogenannten philosophischen Büchern mancherlei Unordnung und Verwirrung zu finden; aber noch nie hat sich ihm ein solcher *Schein* der strengsten und abgemessensten Ordnung zugleich aufgedrungen. Man denke sich ein Buch, worin überall die fremden Kunstworte, samt ihren deutschen Endungen, mit lateinischen Lettern gesetzt sind, während das übrige mit deutschen Buchstaben gedruckt ist; ein Buch worin Stellen aus Dichtern und aus der Bibel, oft in langen Reihen eingemischt sind, während das übrige so starr und steif steht wie ein Kompendium; ein Buch, worin dem strengsten Purismus zu Gefallen eine Menge von neuen Kunstworten (*wie einheitliche und gegenständliche Vernehmung*, *Tatahnung*, *Herzensahnung*, u. dergl.) vorkommen, und doch der Ausdruck selbst nicht besonders klar und genau ist; ein Buch, worin sogleich die Worte bescheiden, und die Behauptungen an-

maßend klingen; ein Buch, welches von *sogenannten Grundsätzen* wimmelt, und eben dadurch seine *Ungründlichkeit* sogleich verrät; ein Buch, welches sich die Miene gibt, die Philosophie *reformieren* zu wollen, während man überall einen alten Bekannten, *Hrn. Prof. Fries*, darin reden hört; ein Buch, welches die Metaphysik schon durch seinen Titel verwirrt, durch die ganz unzuverlässige Einmengung des dahin gar nicht gehörenden Guten und Schönen, und doch dreist genug ist von *sogenannter* Metaphysik zu reden: so hat man ein vorläufiges Bild von der grellen Buntheit, die das Auge des Rez., wo er nur hinsieht, dergestalt abstößt, daß er wirklich Mühe hat, seinen Bericht darüber abzustatten. Um sich dies zu erleichtern, wird er sich einen andern Anknüpfungspunkt suchen.

Vor ungefähr dreißig Jahren war in Deutschland das richtige Gefühl erwacht, daß in der Philosophie es außerordentlich schwer halte, nur irgend einen *vollkommen festen Punkt* zu entdecken, von welchem alle Streitenden dergestalt gemeinschaftlich ausgehen könnten, daß sie im stande wären, die Anfänge und Gründe ihres nachmaligen Abweichens voneinander zu beobachten, und dieselben ihrer reiferen Prüfung zu unterwerfen. *Δος μοι που στω*, rief man damals, weil man begriff, daß es zu nichts helfe, wenn jeder sich nach eignem Gutdünken einen Thron baue, und von da herab Orakelsprüche verkünde. Man war geneigt, sich die *Möglichkeit des Zweifelns und Leugnens recht groß zu denken;* und man begnügte sich, die *Summe des ursprünglich* Gewissen *und Unleugbaren* als *sehr klein* anzusehen. Daß man sie wirklich als *zu klein* betrachtete, indem man nur von *einem* Prinzip ausgehen wollte; daß man sich die Frage nach der Methode, wie man denn aus dem ersten Grundsatze etwas abzuleiten gedenke, nicht bestimmt vorlegte; daß man sich zu sehr auf die Logik verließ, die eben deshalb, *weil sie die Gründe des Streits den Philosophen nicht im mindesten begreiflich macht*, auch nicht zureicht, den Streit zu schlichten; daß man nachmals durch den seltsamsten, abenteuerlichsten aller Sprünge, statt des lange gesuchten Erkenntnisprinzips der Philosophie ein erdichtetes oder vielmehr von Spinoza geliehenes Realprinzip einschob; daß man wieder die nunmehr unvermeidlich einreißende gänzliche Verwirrung der Philosophie kein besseres Mittel wußte, als den in der Tat schon veralteten Kantianismus wieder hervorzusuchen, samt seiner gleich falschen Psychologie und Naturphilosophie; daß nun die früher gehegten Hoffnungen verloren gingen, alle Wissenschaften sich dem *Empirismus* zuneigten, unter der Menge die *Schwärmerei* empor kam, jeder Philosoph mit seinen *Anmaßungen* allein stand, vergebens Plato, Plotin, und die Indier angerufen wurden, um das wieder gut zu machen, was man in Deutschland durch bloße Übereilung verdorben hatte: dies ist die kurze Geschichte eines Zeitraums, der ungünstige Resultate auch dann würde geliefert haben, wenn kein Napoleon und kein französischer Ehrgeiz in alle Lebensverhältnisse störend eingewirkt hätte. Am Ende eines solchen Zeitraums gebührt es sich keineswegs, von *sogenannter* Metaphysik zu reden, sondern es gebührt sich, nachzusehen, was jene Ältere und Alten gewollt haben, die mit Bestimmtheit Logik, Physik und Ethik trennten; die der Metaphysik vier notwendig unterschiedene Teile Ontologie, Psychologie, Kosmologie und natürliche Theologie zuwiesen; und die bei manchen

Fehlern doch ungleich besonnener waren, als diejenigen sind, die heutigestages GOETHE und die Bibel und die philosophischen Lehrmeinungen durcheinander werfen. Aber gleich als hätte der Verf. des vorliegenden Buches den stärksten möglichen Kontrast gegen jenes bessere Streben, nach einem *festen und tiefen* Grunde, vor Augen stellen wollen, gibt er seiner sogenannten Metaphysik das Ansehen der größten möglichen Breite, und damit diese Breite, worin alles *nebeneinander* steht, nichts *aufeinander* beruht, ja recht ins Auge falle, schickt er eine Inhaltsanzeige von nicht weniger als *achtzehn* enggedruckten Seiten voraus, die an Abteilungen und Unterabteilungen alles überbietet, was Rez. in den alten Metaphysiken der *Wolfschen* Schule gesehen zu haben sich erinnert. Da ein solches unübersehbares Register zur Übersicht nicht dient, so fragt sich, ob der Verf. vielleicht wünscht, man solle seine Philosophie auswendig lernen? Selbst dies ist nach Möglichkeit erschwert, denn der Verf. gefällt sich so sehr in Überschriften, daß seine *drei* Bücher deren jedes *drei* an der Spitze tragen, die natürlich eine die andere verdunkeln. Das *erste* Buch ist überschrieben: *Das Wahre. Natur und Ewigkeit. Erkenntnis.* Das *zweite*: *Das Gute. Der Mensch und Gott. Tat.* Das *dritte: Das Schöne*, *Gott und die Welt. Liebe.* So ist es denn wirklich der Liebe gelungen, einen Platz in der Metaphysik zu erlangen! Und zwar unter den Flügeln der Schönheit; als ob niemand wüßte, daß die Liebe blind ist, und sich ebenso oft an das Gleichgültige, wo nicht an das Häßliche hängt, als an das Schöne, welches seinerseits in seinem Werte bleibt, es werde nun geliebt oder nicht! Ungefähr ebenso passen das Gute und die Tat zusammen; jedermann weiß, daß das Gute in der *Gesinnung* liegt und die Bibel, die hier gewiß eine Stimme hat, setzt bekanntlich das *Gute in die Liebe*; womit denn gleich zwei Hauptteile dieser sogenannten Metaphysik durcheinander stürzen. Was für eine logische Disjunktion ist ferner zwischen: *Gott und die Welt*; und: *der Mensch und Gott?* Hier hätten den Verf. seine eigenen Buchstaben zurufen können, sein zweites Teilungsglied liege, logisch betrachtet, ebenso gewiß in der Sphäre des dritten, als der Mensch ein Teil der Welt ist. Was soll endlich *Natur und Ewigkeit?* Sollen sie eine Summe oder einen Gegensatz bilden? Das letztere erfordert der Parallelismus, denn Gott und die Welt stehen allerdings in einem solchen. Also ist wohl die Natur *nicht ewig* — Nach solchen Überschriften über die Hauptteile des Werks mag man wohl sagen: ex ungue leonem!

Und was ist denn unter den Rubriken enthalten? „Alle höhere Erkenntnis beruht auf dem Bewußtsein." So lautet die erste Zeile. Wir fragen sogleich, ob denn wohl die niedere Erkenntnis *nicht* auf dem Bewußtsein beruhe? Doch weiter: „Durch das Bewußtsein um die Erkenntnis zeigt sich dem menschlichen Geiste die Anforderung und Bedeutung der Wahrheit durch das Bewußtsein um das Tun die Bedeutung der Güte; durch das Bewußtsein um die Liebe die Bedeutung der Schönheit. Also nur kraft dieses Bewußtseins können wir es zu unternehmen wagen die *ursprünglichen Gesetze* im *Wahren*, *Guten* und *Schönen* zu suchen und aufzustellen." Das ist die Probe seiner Schreibart, womit der Verf. vor den Lesern zuerst auftritt. Die Redensart: Wissen um etwas, kennt Rez.; aber Bewußtsein pflegt entweder den Genitiv oder die Präposition von

bei sich zu haben. Daß Wahrheit, Schönheit, Güte, noch etwas *bedeuten,* wovon sie selbst nur etwa die Symbole wären, ist unerhört, und ist am wenigsten die Meinung des Verfs.; was bedeutet denn hier das Wort Bedeutung? Aber nun das *Schlimmste!* Nur *kraft* des ihm *inwohnenden Bewußtseins,* — das heißt doch wohl *ohne andere Kunst und Vorbereitung?* — unternimmt der Verf.; oder, wenn er lieber will, *wagt er zu unternehmen,* die Urgesetzlehre zu schreiben. Wie nun, wenn wir andere, die wir seine Darstellung mißlungen finden, ihm sagen, daß wir uns rühmen, auch Bewußtsein zu haben, vom *Wahren und vom Guten und vom Schönen?* Wer soll denn entscheiden, da alles auf die eine Spitze, Bewußtsein genannt, ist gestellt worden? Will der Verf. uns überreden, er sei der Auserwählte, der allein das echte und entscheidende Bewußtsein besitze? Sollen wir ihn erinnern, daß wir die Schule, in der er sein Bewußtsein gefunden hat, vollkommen wohl kennen, und daß, wenn des Herren Hofrat FRIES Lehren unseren Beifall hätten erlangen können, wir uns mit eigenen Untersuchungen nicht würden bemüht haben? — Es wäre nicht nötig hierbei zu verweilen, wenn nicht der törichte Wahn, in einer besonderen Helligkeit des unmittelbaren Bewußtseins höhere Erkenntnis zu finden, eine sehr weit verbreitete Geistes- und Gemütskrankheit dieser Zeit ausmachte. Denen, die an solchem *Übermute* krank sind, kann man nicht oft und nachdrücklich genug zurufen, daß die Helligkeit der menschlichen Augen im ganzen genommen stets die gleiche war und ist; und, wenn diese nicht genügt, man Fernröhre, — das heißt hier, *künstliche Mittel des Denkens,* — erfinden und herbeischaffen muß, um selber zu sehen und andere sehen zu machen. Wer aber sich rühmt, er könne mit bloßen Augen den Mann im Monde sehen, der tut's auf seine Gefahr! Genau auf dieselbe Gefahr versichert der Verf. im § 13 durch *Betrachtung von gesammelten Tatsachen* den *Organismus* des menschlichen Geistes zu erkennen. Da er von dieser Gefahr ganz und gar nichts gesehen hat, so wollen wir ihn doch auf den bedenklichen Umstand aufmerksam machen, daß unter denen, welche gleich ihm *aus bloßer Erfahrung* den wahren Naturbau des menschlichen Geistes zu kennen glauben, bis auf den heutigen Tag nicht einmal über *die bekanntesten Hauptvermögen der Seele Einstimmung vorhanden* ist. Ganz kürzlich hat ein berühmter Philosoph den *Verstand,* diesen Fürsten des Erkenntnisvermögens, zu einer Kraft der Selbstbeherrschung umgeformt, folglich ihn ins obere Begehrungsvermögen, nach gewöhnlicher Ansicht, verwiesen; ein anderer ebenso berühmter Denker leugnet das ganze *Gefühls*vermögen, welches doch vor einigen Dezennien als eine wesentliche Ergänzung in die menschliche Seele war eingeführt worden; und Herr Prof. CALKER sagt § 14 seiner Urgesetzlehre: „Warum ich nicht, wie gewöhnlich geschieht, unter den Hauptarten der inneren Tätigkeiten auch die Begehrungen nenne, will ich bei einer andern Gelegenheit rechtfertigen." Rez. nimmt sich die Freiheit, allen diesen Herren zu sagen, daß sie in diesem Punkte sich sämtlich völlig vergebliche Mühe geben; und daß die wahre Natur des menschlichen Geistes kein Gegenstand der Erfahrung ist; auch die Erscheinungen desselben nicht besser, als längst geschehen zur logischen Übersicht können zusammengestellt werden.

Wer die Lehrart des Hrn. Prof. FRIES kennt, der weiß voraus, daß

zum Anfange die Tatsachen der sinnlichen und reinen Anschauung, des gedächtnismäßigen und des verständigen Gedankenlaufes hervortreten müssen; auch daß auf gut Kantisch zwölf Kategorien aus ebensovielen Urteilsformen abgeleitet werden; ohne die allermindeste Spur einer Kenntnis von den Schwierigkeiten, die nun wegen des in KANTS Lehren unentwickelt gebliebenen Zusammenhangs zwischen Substanz und Accidens, und wegen der dort herrschenden ganz falschen Ansicht des Kausalverhältnisses, notwendig entstehen müssen. In diesen eigentlichen Hauptpunkten der ganzen Metaphysik herrscht bei den neuern Schriftstellern ein *solches Maß* von *Verblendung*, daß es am besten ist, die Sache gar nicht zu berühren; bloß um zu zeigen, wie wenig der Verf. darüber nachgedacht hat, wollen wir die paar Worte hersetzen, womit er höchst unbefangen seinen § 26 schließt: „daß alle diese reinen Begriffe als Tatsachen der rein vernünftigen Erkenntnis wirklich im menschlichen Geiste gefunden werden, lehrt *jeden*" (Rez. bittet recht sehr, ihn auszunehmen) „teils die innere Selbstbeobachtung und Erfahrung seines eigenen Lebens, teils die Beobachtung der fremden und der ganzen Geschichte der Menschheit". Die Geschichte der Philosophie, selbst der Kantischen, würde, sorgfältig beobachtet, darüber ganz andere Dinge lehren. Sie würde zeigen, daß die eingebildeten Anschauungsformen und Kategorien bloße Richtungen andeuten, welche das menschliche Vorstellen verfolgt, ohne damit zu Ende zu kommen. Doch solche Bemerkungen werden nur mißverstanden, also still davon! — Merkwürdig aber ist in der Note noch des Verf. Art zu zitieren. Da heißt es: „Über die *ἰδέαι* des PLATON, s. dessen *Meno*, *Timaeus*, *Philebus*, *Phaedon*, *de legibus*, *Phaedrus*, u. a. O." Kann wohl irgend jemand, der den Platon genauer kennt, den Timaeus zwischen den *Meno* und *Philebus* — auch nur denken? den Phädon nennen, und den Sophista, den Theätet vergessen? Die *Gesetze* erwähnen und die Republik auslassen? Citate so hinstellen, wie hier, wo die ganzen Bücher genannt sind, ohne auf die *Stellen in den Büchern* hinzuweisen?

Nicht zu einer Metaphysik, wohl aber zu einer empirischen Psychologie waren bisher einige Vorbereitungen gemacht; was nun soll jene daraus lernen? Das wird in einigen Schlüssen dargestellt. Wir führen nur die Konklusion des ersten an: „alle sinnliche Erkenntnis nennt dem menschlichen Geiste Gegenstände, welche er nicht ursprünglich durch seine Erkenntniskraft weiß," und die erste Prämisse des zweiten: „Wenn ein Geist so beschaffen ist, daß er Gegenstände erkennen könne, die er nicht durch seine Erkenntniskraft weiß, so muß er eine *Empfänglichkeit* haben, von Gegenständen außerhalb *angeregt zu werden*." An dieser Stelle ist noch nichts vorausgegangen, als eine bloße Exposition von Tatsachen; also müssen ohne Zweifel diese Schlüsse nichts als reine Empirie enthalten. Nun denke man sich jemanden, der sage, *er wisse nicht was Geist*, *Erkenntniskraft*, *Empfänglichkeit und Anregung* heiße; er habe jedoch gehört, daß in der Metaphysik diese Worte vorkämen, und erwarte, daß man sie ihm hier erkläre, besonders da er die verlangten Vorbereitungen, nämlich äußere und innere Erfahrung, mitbringe! Oder man denke sich einen andern, welcher mit dem Idealismus bekannt sei, oder auch nur mit der Leibnizischen prästabilierten Harmonie, und daher dem Verf. mit

der Erklärung entgegenkomme, die vermeinte Empfänglichkeit sei bloßer Schein, welcher daher rühre, daß die Vorstellungen nach einem innern Gesetze in einer gewissen Folge sich in uns entwickeln; natürlich könne man sie vor dieser Entwicklung vorher nicht in sich wahrnehmen, die innere sowohl als äußere Erfahrung sei aber nichts anders, als die Reihe der Entwicklungen; daher bilde man sich ein, empfangen zu haben, was man unsichtbar schon in sich trug; und *von außen* empfangen zu haben, was doch offenbar bloß ein Inneres, *ein Vorstellen*, keineswegs aber eine äußere Sache sei! Oder wenn gar ein dritter käme, und dem Verf. sagte, er wisse sehr gut, was man *Kraft und Empfänglichkeit* nenne: dies seien völlig ungereimte Begriffe, indem es gar keinen Sinn habe, daß irgend ein Ding = A aus sich herausgehe, um auf ein anderes B zu wirken; und womöglich noch unsinniger sei es, zu glauben, daß ein Ding B etwas Fremdes empfange, und in eine wahre Bestimmung seiner selbst umwandle; wodurch *es selbst etwas anderes* werden würde, *als was es sei*; ebendeshalb sei der Idealismus die einzig zulässige Ansicht, weil dieser wenigstens jene lächerlichen Fenster, die (nach einem bekannten Ausdrucke) in der Seele angenommen würden, damit die Dinge oder deren Bilder hineinsteigen könnten, entschieden verwerfe! Auf Gegenreden dieser Art scheint der Verf. nicht im mindesten vorbereitet; und seine zuvor angeführten Tatsachen, auf welchen hier noch alles allein beruhen müßte, wenn Ordnung in dem Buche wäre, können ihm wahrlich nichts helfen, um seine Erschleichungen von Erkenntniskraft und Empfänglichkeit, auch nur gegen den ersten Anlauf zu verteidigen. Es ist demnach schon hier sichtbar, daß wir mit einem Schriftsteller zu tun haben, der die Schwierigkeiten der Metaphysik noch soviel wie gar nicht erwogen hat. — Um indessen in dem Bericht über das Buch fortfahren zu können, bemerkt Rez., daß die Resultate der aus den Tatsachen gezogenen Schlüsse in drei Sätze zusammengefaßt sind, nämlich in folgende: „die Erkenntniskraft des menschlichen Geistes ist eine *erregbare* Kraft; diese Kraft ist nur *Eine*; sie ist *selbsttätig*.“ Hieraus soll nun die Naturanlage des menschlichen Geistes bestimmt werden. „Dasjenige, was als das Eine und Gleiche sich in allen Arten der menschlichen Erkenntnis immer zeigt, und wiederholt, *muß die ursprüngliche Naturanlage des Geistes sein*.“ Leider! Das ist ein Sprung, aber kein Schluß. Wenn die menschliche Erkenntnis nicht bloß im Geiste, sondern in seinem Empfangen von außen, in seinem Angeregtwerden, ihren Ursprung hat, so muß vor allen Dingen das Verhältnis zwischen dem Geiste und dem, was ihn anregt, untersucht werden, hat dies Verhältnis gewisse beharrliche Bestimmungen, so werden die Folgen davon ebenso beharrlich sein, und sie werden sich als Eins und ein Gleiches solange wiederholen, wie lange das Verhältnis, etwa während des Laufs des irdischen Lebens, oder auch noch länger, dasselbe bleibt; von einer Naturanlage des Geistes aber ist hierin auch nicht die allermindeste Spur mit Sicherheit zu erkennen; sondern die Einbildung davon verrät bloß eine vorherrschende Neigung zu Erschleichungen; und das ist die Erbsünde der Psychologen, von der auch der Verf. ist angestekt worden. — Nun aber kommen Lehren, die wenigstens den Worten nach neu sind. „*Die vollständige Erkenntnis entsteht nur aus der Erfüllung der ein-*

heitlichen Vernehmung, durch die gegenständliche zur ganzen Vernehmung.“ Zur Erklärung folgendes: gegenständliche Vernehmung ist materiale Apperzeption im Erregtwerden, einheitliche Vernehmung ist formale Apperzeption in der Selbsttätigkeit; ganze Vernehmung liegt in der Vereinigung von Erregtwerden und Selbsttätigsein. Und hieran knüpft sich nun ein Spiel mit den Worten Vernunft, Verstand und Urteilskraft, wovon folgende wörtlich abgeschriebene Tabelle die Probe geben mag:

A. *Vernunft* (*Vernehmung*):
  a) vernehmender Verstand, einheitliche Vernehmung.
  b) vernehmende Urteilskraft, gegenständliche Vernehmung,
  c) vernehmende Vernunft(!), ganze Vernehmung.

B. *Verstand* (*Bewußtsein*):
  a) denkender Verstand, einheitliches Denken:
    1. einheitlicher (transzendentaler) Verstand,
    2. einheitliche (— —) Urteilskraft,
    3. einheitliche (— —) Vernunft;
  b) denkende Urteilskraft, gegenständliches Denken:
    1. gegenständlicher (logischer und dialektischer) Verstand,
    2. gegenständliche (— — —) Urteilskraft,
    3. gegenständliche (— — —) Vernunft;
  c) denkende Vernunft, ganzes Denken:
    1. ganzer denkender Verstand,
    2. ganze denkende Urteilskraft,
    3. ganze denkende Vernunft.

C. *Urteilskraft (Vernehmung mit Bewußtsein):*
  a) urteilender Verstand, Anwendung des einheitlichen Denkens,
  b) urteilende Urteilskraft(!), Anwendung des gegenständlichen Denkens,
  c) urteilende Vernunft, Anwendung des ganzen Denkens.

Bei der vernehmenden Vernunft und der urteilenden Urteilskraft erinnert der Klang der Worte an die *poetische Poesie*, seligen Andenkens; die Sache aber ist leider nur prosaische Prosa, eine Art von grande patience, für Leute, die nichts zu tun haben, als Karten auf allerlei Weise übereinander zu legen.

In allem bisherigen ist nun noch nicht ein Wörtchen vorgekommen, welches dem Buche das Recht gäbe, Metaphysik zu heißen; nichts vom Sein und Werden; nichts (als die bloßen Namen) von Substanz und Ursache, nichts von Raum und Zeit, nichts von Phänomenen und Noumenen, für diese Rezension aber ist's die höchste Zeit, endlich zur Sache zu kommen; wir müssen also etwas eiliger zu Werke gehen. „Die Welt (so erzählt der Verf.) entspricht nicht einzelnen Begriffen d. h. einzelnen Tätigkeiten des Geistes, sondern nur in dem, wie das ganze Erkenntnisleben des Menschengeistes in Berührung mit dem Ganzen der Dinge ist“ (wirklich? mit dem Ganzen der Dinge sind wir in Berührung? Und woher hat der Vf. diese Offenbarung? Vermutlich durch Inspiration, oder, was gleichviel gilt, durch die Kategorien der Gemeinschaft;) „nur in der ganzen Vernehmung liegt die vollständige Erkenntnis der Dinge. Weil aber die Vernehmung nur in der Trennung von einheitlicher, gegenständlicher, und ganzer Vernehmung von dem Bewußtsein aufgefaßt werden kann, so entstehen notwendig drei Arten

der Überzeugung: *Wissen, Glauben, Ahnen;*“ wofür der Verf. folgende Urgesetze promulgiert: „Wissen ist die Erkenntnis durch die Vereinigung und Wechselbestimmung der einheitlichen und gegenständlichen — Glauben, der einheitlichen und ganzen, — *Ahnen*, der gegenständlichen und ganzen Vernehmung im Bewußtsein.“ Da wir nun schon wissen, daß die ganze Vernehmung des Verf. Schoßkind ist, so liegt am Tage, wohin die klüglich vorbereitete Kombination zielt. Nämlich die erste der drei Verbindungen, welche das Wissen ergeben soll, muß notwendig die schwächste sein; sie muß verschwinden neben den beiden andern, weil nur diese, nicht aber jene *erste*, die ganze Vernehmung in sich fassen. So fein ist es angefangen, Wissen im Vergleich mit dem Glauben und *Ahnen* zu erniedrigen! Zum großen Unglück liegt die ganze Wortspielerei in ihrer Nullität klärlich vor Augen. Die sogenannte einheitliche und gegenständliche Vernehmung können, jede für sich allein, gar nicht bestehen, denn in jeder wirklichen Erfahrung ist Materie und Form zugleich. Die Verbindung beider ist aber selbst die ganze Vernehmung; und rückwärts, die ganze Vernehmung ist nichts anderes, als eben diese Verbindung. Dem Verf. hingegen beliebt's, sich zu verrechnen; die ganze *Vernehmung, welche nur die Kombination jener beiden sein sollte, wieder als einzelnes Element aufzuführen, und noch einmal mit ihm die anderen zu verbinden,* da dies Kunststück der Form nach die Grundlage des ganzen Buchs ausmacht, so wird Rez. ein Beispiel anführen. Bekanntlich zählen viele Logiker die Bestandteile des Urteils so auf: Subjekt, Prädikat und Copula; worin der Fehler liegt, daß sie die Verbindung oder deren Zeichen, *selbst als einen Teil der Verbindung,* welche Verbindung doch das Urteil selbst ist, wieder mitzählen. Nun kann man drei Kombinationen machen: 1. Subjekt und Prädikat, in Vereinigung und Wechselbestimmung. 2. Subjekt und Copula, gleichfalls, wenn's beliebt, in Vereinigung und Wechselbestimmung! 3. Ebenso auch Prädikat und Copula. Hier leuchtet nun sogleich ein, daß nur in der ersten Verbindung, der Kopulierung des Subjekts und Prädikats, Sinn und Verstand ist, die anderen hingegen nichts als *leere Worte* sind. Und doch kann man der Sache einen Schein geben. Man kann sagen: Subjekt allein, und Prädikat allein, sind kein Urteil, die Verbindung ist das wahre Wesen des Urteils. Also müssen diejenigen Kombinationen die vorzüglichsten, ja die allein brauchbaren sein, in denen die Verbindung selbst als ein Element mit vorkommt. Wer nun dergleichen Wortkram liebt, mit dem ist, von Metaphysik wenigstens, nicht möglich zu reden. Der Glaube aber bedarf ganz anderer Pflege und Stärkung, als solcher Künste.

Ohne uns nun bei der Verweisung und *Grundweisung* (zwei neue Namen, deren letzterer eine Hinweisung auf die Naturanlage des menschlichen Geistes anzeigen soll, welche Naturanlage durch Erschleichung bei Gelegenheit einer psychologischen Tatsache, wie oben bemerkt, zum Vorschein kommt,) noch weiter aufzuhalten, eilen wir, gern bereit alle bisherigen Mängel zu vergessen, zu dem ersten Buche, wo nun die Metaphysik selbst muß zu finden sein. — Doch in der ersten Abteilung noch nicht! Da ist immer nur von allerlei Vernehmungen die Rede. Auch selbst noch die zweite Abteilung täuscht unsere Hoffnung. Sie ist zwar

überschrieben: allgemeine Urgesetzlehre der Natur; aber der Inhalt ist nichts anderes als KANTS transzendentale Ästhetik und transzendentale Logik, worüber denn wohl endlich jedermann sein eigenes Urteil wird gebildet haben. Aber ganz am Ende dieser zweiten Abteilung kommen uns noch einige, gleichsam in den Winkel geworfene, höchst kurze Paragraphen zu Gesichte; in welchen ganz in der Geschwindigkeit von der Welt gesagt wird, sie habe in Zeit und Raum keine Grenzen; von der Natur, sie sei durch Notwendigkeit nach allgemeinen Gesetzen bestimmt; von dem Weltganzen, es sei darin keine Ursache die erste und keine Wirkung die letzte. Beweis: aus § 123 und 113, heißt es bei dem ersten dieser Lehrsätze; und so bei den folgenden gleichfalls; einen Beweis wirklich zu führen hat der Verf. bei diesen, vermutlich höchst unbedeutenden Sätzen nicht der Mühe wert gefunden. Das ist nichts Neues; Rez. hat schon oft bemerkt, daß *wenn Philosophen erst über die Schranken der irdischen Dinge hinaus sind*, das Universum in ihrer Hand *immer leichter* wird, zuletzt so leicht wie ein Federball, der durch ihren bloßen Hauch schon nach einer beliebigen Richtung hin geblasen wird. Wir wollen jedoch die statt allen Beweises angeführten §§ 123 und 113 aufschlagen. § 113 sagt: „*Die durch reine Anschauung in ihrer Wahrheit erkannte Welt ist das Weltall;* oder das All der nach notwendigen Gesetzen in der Gemeinschaft verbundenen Dinge.“ § 123 lautet so: „jede Erscheinung ist eine ausgedehnte Größe, welche nach einer Zahl gemessen wird, über der es größere und unter welcher es kleinere gibt. Dieser *Grundsatz* (wohl zu merken: nicht etwa *ein Lehrsatz*, principium quantitatis, lex continui, entsteht aus der Erkenntnis der Wahrheit vermittels der notwendigen Vereinigung des Grundbegriffs der reinen Anschauung, Größe (§ 89) und den ergänzenden Bestimmungen desselben (§ 101 und 104) mit der zugehörigen reinen Zeitbestimmung, Zahl (§ 106).“ Also weiter zurück! § 89 zu lang zum Abschreiben, redet von der Größe und vom Messen; § 101 lehrt, die Verknüpfung des Daseins der Dinge in der anschaulichen Einheit sei die Ausdehnung; § 104 sagt, das Statthaben in dem Zusammenhange sei Endlichkeit; die Verneintheit im Zusammenhange sei die Unendlichkeit; die Beschränktheit in dem Zusammenhange sei die Stetigkeit, § 106 behauptet den bekannten falschen Satz KANTS: Der Begriff von der Vereinigung der Zeit (die gar nicht dahin gehört) mit der Größe sei die Zahl. Beinahe muß man fürchten, der Leser habe schon vergessen, wovon die Rede war, denn alle diese Citate führen ab von der Sache; und niemand wird das herausfinden, was zu beweisen war, nämlich nichts Geringeres als die *Unendlichkeit der Welt in Zeit und Raum.* Wir könnten nun zwar selber den Sitz dieser Lehre finden bei KANT in der Kritik der reinen Vernunft; dort ist unter den *Antinomien* das *pro* und *contra*, freilich fehlerhaft genug, doch ohne allen Vergleich besser als hier aufgestellt. Rez. wollte indessen eigentlich nur an einem Beispiele zeigen, wie das Gewebe von Paragraphen in dem vorliegenden Buche beschaffen sei, und was herauskomme, wenn man in irgend einem von den Hauptproblemen der Metaphysik den Fäden der Citate nachgehe. Übrigens liegt klar genug am Tage, was den Verf. verführt habe, den durchaus falschen Satz von der Unend-

lichkeit der Welt nachzusprechen; es ist der Begriff des unendlichen kontinuierlichen Raumes samt der Zeit, welche beide von den Anhängern Kants für reine Anschauung gehalten und alsdann zu Normen für die Vorstellung von der Welt gemißbraucht werden. Um nur einigermaßen in dies Nest von Irrlehren einen Lichtstrahl fallen zu lassen, wählt Rez. das Mittel einer deductio ad absurdum. Da nämlich die Besorgnis, eine endliche Welt möchte in ein Verhältnis zum leeren Raume und zur leeren Zeit geraten, den eigentlichen Nerven des Kantischen Beweises ausmacht, so wollen wir bemerken, daß solches Leere nicht bloß jenseits des äußersten Umfanges der Welt, sondern auch *innerhalb*, zwischen den Teilen der Welt zu fürchten ist; ja daß schon jede mindere Intensität der raumausfüllenden Materie eine Annäherung zum vacuo ist und dem Wirklichen ein ungleiches Verhältnis zu dem Raume gibt, worin es ist; desgleichen daß dies bei der Zeit wiederkehrt, wofern es Pausen zwischen den Veränderungen gibt, oder sofern die Intensität des Geschehens nicht in allen Zeitteilen gleich groß ist; — woraus denn sehr leicht folgender Satz fließt: *Die Welt ist nicht bloß unendlich groß, sondern auch gleichförmig voll im Raum und in der Zeit.* Und nun beobachtet diese Welt! Schaut die ungeheuren Entfernungen der Gestirne; berechnet die ungleichförmigen Bewegungen der Planeten von Amphelium zum Perihelium; seht, wie treffliche Wahrheiten uns die reinen Anschauungen gelehrt haben! — Genug! und schon zuviel für eine Rezension. In demselben Range und Werte steht alles, was der Urgesetzlehrer noch weiter, aus gleich triftigen Gründen seiner a priori konstruierten Welt vorschreibt, was er von Stoff und Masse, von Attraktion, und Repulsion von mechanischen, chemischen, organischen Prozessen, ja endlich gar von psychischen Prozessen zu lehren unternimmt. Es kommt alles aus derselben Quelle, und fließt alles mit demselben Strome der menschlichen Meinungen. — Es gab eine Zeit, wo man die Geschichte des Menschengeschlechts a priori konstruieren wollte, wo der Historiker ein rückwärts gewandter Prophet hieß. Darüber hat man gelacht, wie es recht und billig ist. Aber die naturphilosophischen Chimären Kants sind aus kleinen Kindern große Riesen geworden; und diese Riesen scheinen ein langes und zähes Leben zu haben. Hier ist nicht der Ort, davon weiter zu reden.

Rez. hat bisher das *Wissen des Verfs.* zu charakterisieren versucht; in einem Buche von mehr als 500 Seiten sind hiermit nur etwa anderthalbhundert bezeichnet; denn das Übrige ist so voll von Glauben und Ahnen, Lieben und Fühlen, daß es mit dem vorigen in einem sehr losen Zusammenhange steht. Wenn jemand der Meinung ist, daß solche Gemütszustände sich lehren und lernen lassen, und daß man den Unterricht darin bei einem Philosophen suchen müsse, so wolle ein solcher sich in dem Buche nach Belieben selbst umsehen; hier werden wir uns mit einer sehr kurzen Relation begnügen, die ebensowenig bezweckt, Glauben und Ahnen zu stören, als zu verbreiten.

Es folgt nämlich jetzt die *Urgesetzlehre der Ewigkeit*; nebst Glaubenslehre und Ahnungslehre. In der Glaubenslehre finden sich folgende Grundsätze: „Es gibt ein ewiges, wahres Sein der Dinge; die Welt unter Naturgesetzen ist nur Erscheinung. Das ewige wahre Sein der Dinge ist

ein vollendetes; es ist ohne zählbare und meßbare Größe. Es ist überdies ohne beschränkte sinnliche Beschaffenheiten. *Die Masse und die Seele sind zusammen Ein Wesen, dessen wahres Sein nur durch Glauben kann aufgefaßt werden.* — Es besteht ein von sinnlichen Eigenschaften und wechselnden Zuständen unabhängiges ewiges Wesen: der Geist oder die freie Seele. Es gibt eine von Naturgesetzen unabhängige Ursache in vollendeter Einheit; es ist ein Gott. — Ahnung dagegen ist die notwendige Verbindung von Wissen und Glauben. Sie ist Erkenntnis durch notwendige unauflösliche Gefühle. Anerkennung des Ewigen im Endlichen ist die wahre Bedeutung aller Gefühle der Ahnung. Das unbedingte Vertrauen auf das Gefühl ist eine notwendige und allgemeingültige Forderung an jeden Menschen." Dann folgen Grundformen der *Erkenntnisahnung* (von welcher *Tatahnung* und *Herzensahnung* unterschieden werden); sie sind Ahnungen der ewigen Vollkommenheit, Vollendetheit, Ewigkeit, Freiheit, in der allgemeinen, äußern und innern Natur; CLAUDIUS, GOETHE, SCHILLER, KÖRNER, MÜLLNER, KLOPSTOCK, liefern dazu die dicta probantia; und das Buch, welches keinen Raum für einen Beweis des Satzes von der Unendlichkeit der Welt hatte, ob es gleich Metaphysik heißen will, schmückt sich hier mit Versen, die sich ausnehmen als ob einer einen Tempel von dorischer Bauart mit den Möbeln aus dem Boudoir einer Dame ausputzen wollte. Bei soviel Ahnungen doch keine Ahnung von Geschmack! — Das zweite und dritte Buch enthalten nach gewöhnlicher Sprache eine praktische Philosophie und Ästhetik; so daß, wenn diese Blätter Raum hätten, noch Stoff zu einer Rezension von doppelter Länge vorhanden wäre. Es genüge zu sagen, daß hier, wo es ein Verdienst gewesen wäre, aus der Kantischen Lehre die Zurückweisung aller Empirie bei Begründung der Sittenlehre streng zu befolgen, eine *erfindende Vorbereitung* durch Beobachtung und Schlüsse oder Tatsachen in dem Leben der Tat und Liebe, nebst einer Ansicht von der Naturanlage des menschlichen Geistes, vorangeschickt werden. Auch ist hier Überfluß an Grundsätzen, bei denen wir uns nicht aufhalten, um den Lesern lieber noch zu erzählen, was Tatwissen, Tatglauben und Tatahnen sei, da wirklich schon die Worte eine Merkwürdigkeit sind. „Der Tatglaube enthält ein unbedingtes Vertrauen und Hingeben an die vollendete reine Güte, nebst dem Handeln aus diesen Gesinnungen. Die Tatahnung enthält ein Tun aus freier Anerkennung der vollendeten Güte, nämlich aus dem Mitverstehen der vollendeten Güte bei den einzelnen Formen der endlichen Güte. Man wird daraus schließen, daß diese Urphilosophie wenigstens gut gemeint sei; obwohl die *weichliche Sentimentalität*, welche dabei zum Grunde liegt, einem männlichen Denker im hohen Grade widerlich ist, wie neulich anderwärts ein anderer der Schule, welcher Hr. C. angehört, nur gar zu stark und zu heftig gesagt hat. Aber es ist noch mehr bei der Sache zu bedenken. Die Ahnenden und Fühlenden, wenn sie ein so deutliches Bewußtsein von diesem Ahnen haben, als nötig ist, um darin förmlichen Unterricht zu erteilen, pflegen zugleich Gott zu danken, daß sie besser sind, als andere Leute; und das ist sehr natürlich, denn sie wissen voraus, daß nicht jedermann mit ihnen sympathisieren, und daß bei den Ausbrüchen ihrer erhabenen Gesinnungen sich mancher

Mund zum Lächeln verziehen werde. Daher setzen sie sich im voraus zur Wehre; etwa folgendermaßen: *„Das höchste Eine Gut ist dem Tat-Wissen durchaus unverständlich und unerreichbar* (§ 468)" oder mit anderen Worten: „Die Formen *des Gefühls, an der Stelle wissenschaftlicher Begriffe und Sätze, geben in jedem halbgebildeten oder verbildeten Bewußtsein der Erkenntnis durch Ahnung eine scheinbare Unsicherheit. Dagegen vertraut jedes unbefangene Bewußtsein sowohl, als auch das wissenschaftlich durchgebildete Bewußtsein der Wahrheit in der Erkenntnis durch notwendig unauflösliches Gefühl* (§ 304)" In der heutigen Zeit einer gewissen nur gar zu bekannten, Proselyten-Macherei hat man Ursache doppelt aufmerksam auf solche Äußerungen zu sein. Daß eine phantastisch-kecke oder mystisch-begeisterte Philosophie, allemal den Übergang zur Nichtphilosophie bahnt, wissen wir längst; daß die *Schüler* gerade hierin am leichtesten und am liebsten ihre *Meister überbieten,* sollte die Meister längst auf die Frage geführt haben, wem sie eigentlich wohl in die Hände arbeiten? Dem einmal angeregten Ahnen und Sehnen gibt der philosophische Hörsaal viel zu wenig Raum; anderwärts aber findet sich nicht bloß Raum, sondern auch Pomp und Gepränge, samt allem Apparat von schmeichelnden und drohenden Worten. — Dem sei wie ihm wolle, wer Anspruch auf ein *„wissenschaftlich durchgebildetes"* Bewußtsein macht, der hat es allemal mit denen zu tun, welche im stande sind, ihm nachzuweisen, daß es wider sein Wissen noch Einwendungen gebe: dies ist die offene Seite zum Angriff; und es gebührt sich, dieselbe vorzugsweise zu benutzen. Das andere mag er vor Gott und seinem Gewissen verantworten.

Krug, W. Traugott, Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur. 1. u. 2. Bd. — Leipzig 1820, 1821.

Gedruckt in: Jenaer Literatur-Zeitung 1822, Nr. 27, 28. SW. XIII, S. 356.

Dieses Werk gehört zu denjenigen, in welchen die Philosophie als eine fertige Wissenschaft erscheint. Eine genaue Inhaltsanzeige stellt uns eine sorgfältige Anordnung, selbst der kleineren Teile, vor Augen; die Vorrede erinnert uns an die größeren philosophischen Schriften des Verfs., eines reifen Mannes, der nicht Einfälle des Augenblicks, sondern Früchte langen und sorgfältigen Nachdenkens, in vorzüglich klarer Schreibart mitteilt. Gleichwohl ist dies Handbuch kein bloßer Auszug aus jenen früheren, sondern ein selbständiges Werk; teils mehr, teils weniger als jene enthaltend, und abweichend von denselben in der Anordnung, jedoch einstimmend in den Grundsätzen. Ein nützliches Werk ist es um so mehr, da es mit einer wohlgeordneten Literatur reich ausgestattet ist. Hiermit ist das Buch zugleich angezeigt und beurteilt; nämlich für diejenigen, welche bloß wissen wollen, ob eine Schrift gelobt oder getadelt werde. Ganz ein anderes Geschäft hat der Rez., insofern ihm aufgetragen worden, zu dem wissenschaftlichen Gespräche, welches durch die Literaturzeitungen öffentlich geführt wird, einen dieser Gelegenheit angemessenen Beitrag

zu liefern. Da ist denn zuerst zu bemerken, daß alle Schriften, in denen die Philosophie als ein fertiges und geordnetes Ganzes auftritt, mit dem wirklichen heutigen Zustande der Wissenschaft den wunderbarsten Kontrast bilden. Könnten alle die Büchertitel, die hier friedlich beisammen stehen, auf einmal das, was sie ankündigen sollen, wirklich aussprechen: welche widrige Musik würde man hören! Aber zugleich in welcher Spannung würde man den Geist der Menschheit erblicken! und wie wenig würde man hoffen, in unseren Zeiten schon die Bewegung vollständig beschreiben oder gar endigen zu können, die aus solcher Spannung hervorgehen muß! Macht Einer sein System fertig, so liegt die Feder in seinem Geiste nunmehr ausgestreckt da; sie kann alsdann selbst durch Widerspruch schwerlich wieder aufgewunden werden; das Individuum ist zur Ruhe gekommen, und ihm werden nun zugleich die Vorteile und die Nachteile der Ruhe unvermeidlich zufallen. Aber in anderen Köpfen beginnt die Arbeit von neuem; daraus sind bisher die verschiedensten Resultate hervorgegangen: und wer behaupten wollte, man könne bis jetzt auch nur mit Wahrscheinlichkeit die künftigen Vereinigungspunkte derselben erraten, der würde den Tatsachen zuwidersprechen scheinen. Von dem Beurteiler eines *fertigen Systemes* erwartet man nun ohne Zweifel zuerst, daß er den *Geist*, aus welchem dasselbe hervorgegangen, charakterisiere. Um dies zu versuchen, müssen wir die *persönliche Eigentümlichkeit* des Urhebers unterscheiden von den *Einwirkungen anderer,* die er während seiner Arbeiten allmählich erfahren hat. Das Eigentümliche eines Schriftstellers aber zeigt sich ganz vorzüglich in seiner Schreibart. Und hier ist bei Hrn. Kr. die *Sauberkeit, Bestimmtheit, Ordnung,* die *sorgfältig* gewählte *Diktion* zu bemerken, wodurch er unter den deutschen Philosophen hoch hervorragt. Hierin findet Rez. die Erklärung und Rechtfertigung des für den Verf. so rühmlichen Umstandes, daß die Hrn. KUMAS und MARTON gerade seine Schriften zur Übersetzung ins Neugriechische und Lateinische wählten. Sie hatten recht; denn ohne Streben nach Genauigkeit gibt es keinen wissenschaftlichen Geist; und wo man die Philosophie empfehlen will, da muß man dieses Streben den Gemütern zu allererst einpflanzen. Wie tief aber ein solcher logischer Geist in die Philosophie eindringen werde, ist eine andere Frage. Sehr viele treffliche Köpfe scheuen sich vor dieser Wissenschaft, und wenden sich lieber zur Mathematik, weil sie *nicht solange im Dunkeln aushalten können,* als dieses bei ernstlichen philosophischen Studien, für eine geraume Zeit, durchaus unvermeidlich ist, damit man alle vorhandene Schwierigkeiten erst kennen lerne, und sich keine derselben verhehle. Für andere verwandelt sich die *Philosophie* aus demselben Grunde in *gelehrte Bücherkenntnis*; und auch die, welche damit nicht befriedigt sind, fühlen sich dennoch gereizt, durch *voreilige Entscheidungen* sich aus dem Dunkel hervorzuarbeiten; sie zerhauen die Knoten, die sie nicht lösen können. — Hr. Kr. war bekanntlich zuerst Kantianer, es scheint aber, daß auch FICHTE, SCHELLING und JACOBI nicht ohne Wirkung auf ihn geblieben sind. Rez. schließt dieses aus dem transcendentalen Synthetismus, welchen der Verf. lehrt, indem er den absoluten Grenzpunkt des Philosophierens folgendermaßen festsetzt: „Wie fern unser Bewußtsein ein bestimmtes ist, sofern ist ein Ich ein be-

stimmtes Sein mit einem bestimmten Wissen verknüpft. Diese Verknüpfung fällt immer in eine bestimmte Zeitreihe, so daß hier andere Verknüpfungen der Art teils vorausgehen, teils nachfolgen; und unsere ganze Erfahrung erwächst aus einer unendlichen Menge solcher Verknüpfungen. Diese empirische Synthese setzt aber voraus eine transcendentale, d. h. eine *ursprüngliche Verknüpfung des Seins und des Wissens im Ich*, wodurch das Bewußtsein selbst erst konstituiert wird. Denn wie könnten wir uns irgend eines Seienden in der Zeit bewußt werden, wenn nicht schon ursprünglich Sein und Wissen im Ich verknüpft wären?" (Ein Schluß, der Rez. zwar an vielerlei früher Gelesenes erinnert, den er aber so, wie die Worte da hingestellt sind, durchaus unverständlich findet. Was im Wissen als seiend vorgestellt wird, das bleibt insofern immer ein Vorgestelltes, ein Bild, und keine Synthese kann jemals aus dem Bilde das Abgebildete machen oder umgekehrt. Die Frage kann hier nur sein, von dem Grunde unserer Überzeugung, daß dem Bilde, der Vorstellung des Seienden, in der Tat das wahrhaft Seiende entspreche. Wer nun diese Frage mit FICHTE dahin beantworten wollte, daß wir eine unumstößliche Überzeugung von der Realität unsers Ich besäßen, diese Realität aber keine andere sei, als die des Wissens von Sich, der hätte zwar eine Synthese zwischen Sein und Wissen: aber diese, ohnehin völlig unhaltbare Synthesis, würde ihn gerade zum Idealismus führen; indem nun das Sein des Ich der Träger des Wissens, und, da diese Synthese alle andern bedingen soll, der letzte Träger alles Wissens ohne Ausnahme werden würde; — ganz gegen die Absicht des Verfs. Rez. kennt keinen andern gründlichen Realismus, als durch Widerlegung jener falschen, wiewohl scheinbaren Fichteschen Synthesis.) „Die transcendentale Synthese ist schlechthin unerklärbar und unbegreiflich. Denn um sie erklären und begreifen zu können, müßte das Bewußtsein über sich selbst hinausgehen, und seinen eigenen Ursprung in der Zeitreihe nachweisen, welches unmöglich, weil man kein Bewußtsein vor dem Bewußtsein haben kann." (Wir wollen doch ein wenig genauer nachsehen. — Wollen wir in unserer Erfahrung den Ursprung des Bewußtseins nachweisen, so wäre der Schluß richtig. Daran denkt aber niemand; weder hier, noch bei irgend einer Naturerklärung, will man dasjenige, woraus man die Erfahrung erklärt, in die Erfahrung selbst hineinziehen; es wird nur gezeigt, daß aus den vorausgesetzten Real-Prinzipien ein gewisses Phänomen notwendig habe folgen müssen, und daß dieses in allen Merkmalen mit dem beobachteten zusammentreffe; kann man nun noch zeigen, das Phänomen habe aus keinen andern Realgründen folgen können, so ist der Beweis der richtigen Erklärung vollständig. Genau so verhält es sich mit der Erklärung des Phänomens, das wir Selbstbewußtsein nennen, und durch innere Erfahrung kennen.) „Da wir das Sein, von dem wir wissen, nicht bloß auf uns selbst, sondern auch auf etwas außer uns beziehen, so legen wir beiden, dem Ich und dem Nicht-Ich, Realität bei; denn das Sein, oder das, was ist, heißt eben das Reale. Wiefern wir aber unser Wissen darauf beziehen, legen wir ihm auch eine gewisse Idealität bei; denn das Wissen, oder die Vorstellung von dem, was ist, heißt eben das Ideale. (Warum hat doch Hr. Kr., der so sorgfältig in seiner Sprache ist, diese verunglückte Ter-

minologie SCHELLINGS angenommen? Mag Hr. Kr. wohl im Ernste von einer gewissen Idealität sprechen; da er doch ohne Zweifel vollkommen weiß, ideal könnte nicht einmal das Gewußte, viel weniger das Wissen selbst heißen?) „Es fragt sich also: wie verhält sich Reales und Ideales zueinander? — Keins kann aus dem andern abgeleitet werden. Wer das Reale als das Ursprüngliche setzt, setzt eigentlich ein Reales ohne ein Ideales. Denn dieses soll erst hinterher aus jenem, als eine ihm zukommende Bestimmung oder Art zu sein, abgeleitet werden." (Wenn eine solche Ableitung möglich ist, so muß ja wohl potentia das Ideale im Realen schon gelegen haben. Was wäre denn daran Schlimmes? Aber Hr. Kr. wollte ja zeigen, die Ableitung sei nicht möglich. Wie wird er das anfangen?) *Reales ohne Ideales wäre* aber *bloße Materie* oder *körperliche* Masse (??), in welcher keine Spur von Vorstellung und Bewußtsein gefunden wird, sondern nur Ruhe und Bewegung, die sich nach notwendigen Gesetzen der Anziehung und Abstoßung richten." (Hr. Kr. wird uns einräumen, daß, welcher Ansicht man auch zugetan wäre, man sich doch in den Beweisen dafür, oder den Widerlegungen der Gegner, keinen logischen Sprung dürfe zu Schulden kommen lassen. Diese Stelle ist aber der *ungeheuerste Sprung*, der sich nur immer denken läßt. Wie will der Verf. nachweisen, Reales ohne Ideales sei Materie? findet sich im Begriffe des Seins das mindeste Merkmal von Ruhe und Bewegung, von Anziehung oder überhaupt von Kraft, die auf ein anderes wirke? Das gerade Gegenteil läßt sich nachweisen. Materie, mit ihren räumlich bestimmten Kräften, kann gar nicht als Reales gedacht werden, auch wird Hr. Kr. sie nicht im Ernste dafür halten; soweit wird er nicht von KANT abgewichen sein.) „Der Realismus wäre demnach Materialismus. Da sich aber nicht zeigen läßt, wie ein bloß materiales Ding sich selbst und andere solche Dinge vorstellen könne: so ist die Ableitung des Idealen aus dem Realen unstatthaft." (Wie kann doch die Behauptung, etwas lasse sich nicht zeigen, zu einem Argumente dienen? Solche Argumente dauern solange, bis einer kommt, der die Sache zeigt. Nun ist der Verf. zwar sehr sicher, daß ihm niemand aus der Erscheinung von lauter Äußerlichem und Relativem, die wir Materie nennen, das Innere ableite, was Denken, Fühlen und Wollen heißt; aber davor ist er ganz und gar nicht sicher, daß ihm jemand zeige, das nämliche Reale, welches innere Zustände habe, die man geistig, oder den geistigen analog, nenne, könne auch sich so untereinander verbinden, daß es einem Zuschauer das Phänomen der Materie darbiete. Und daß dieses wenigstens wahrscheinlich sei, zeigen die bekannten Tatsachen der Physiologie und Biologie unverkennbar.) „Wer das Ideale als das Ursprüngliche oder Erste setzt, setzt eigentlich ein Ideales ohne ein Reales. Dies wäre aber im Grunde nichts" (darum setzt es auch niemand so; FICHTE, der einzige konsequente Idealist, setzte bekanntlich ganz ausdrücklich alle Realität in das Ich). „Da sich nun nicht zeigen läßt, wie Vorstellungen von bestimmten realen Dingen möglich seien, wenn ursprünglich gar nichts Reales vorhanden: so ist die Ableitung des Realen aus dem Idealen unstatthaft." (Gewiß in dem Sinne, wie der Verf. die Sache nimmt. Aber den Idealismus berührt dies Argument nicht im allermindesten; und ebensowenig

treffend ist die Behauptung in der Note, die Idealisten seien immer auf halbem Wege stehen geblieben. Niemals waren die Idealisten auf dem Wege, den der Verf. beschreibt. FICHTES produktive Tätigkeit muß demjenigen höchst plausibel scheinen, der sich besinnt, daß, wenn wir von Außendingen reden, wir ganz unstreitig immer in unseren eigenen Vorstellungen bleiben, und daß, wir mögen uns drehen und wenden, wie wir wollen, wir nimmermehr aus dem Kreise des Anschauens, und des Nachdenkens *über die Anschauung, herauskommen.* Leider haben die deutschen Philosophen diesen Gegenstand stets viel zu leicht genommen. Der Idealismus kann nicht eher widerlegt werden, *als bis die gänzliche Undenkbarkeit jener, aus sich selbst herausspinnenden, produktiven Einbildungskraft* einleuchtet.) „Selbst SCHELLINGS späteres absolute Identitätssystem läßt noch etwas Reales übrig, indem es das Absolute als etwas setzt, das weder bloß ideal, noch bloß real, sondern beides zugleich sein, sich aber ursprünglich gleichsam auf dem Indifferenzpunkt befinden soll. Dies ist aber nur ein höher gesteigerter oder verfeinerter Idealismus." (Nichts in der Welt weniger! *der Idealismus kann gar nicht über Fichtes Lehre hinausgesteigert, kann nicht verfeinert,* wohl aber *verdorben* werden. Sofern man FICHTE bei SCHELLING wiederfindet, ist die Verderbnis offenbar, aber *Schellings Lehre* ist *verfeinerter* und *gesteigerter Spinozismus,* folglich gar nicht Idealismus, obgleich nicht, wie daraus sehr unrichtig würde geschlossen werden, Materialismus. Das Wesentliche bei SCHELLING ist eine ähnliche Synthese, wie die nun gleich folgende des Hrn. Kr.) „Wenn Sein und Wissen ursprünglich verknüpft sind, also keinem von beiden die Priorität zukommt: so läßt sich weder die Überzeugung des Menschen vom eigenen Sein, noch die Überzeugung vom Sein anderer Dinge außer ihm, noch endlich die Überzeugung von der, zwischen ihm und andern Dingen stattfindenden Gemeinschaft oder Wechselwirkung, wodurch eins dem andern sein Dasein unmittelbar ankündigt, beweisen; sondern diese drei, wesentlich und notwendig miteinander verbundenen Überzeugungen sind als ursprüngliche, und unmittelbar gewisse zu betrachten, und liegen allen übrigen menschlichen Überzeugungen zu Grunde. Die Philosophie müht sich vergeblich ab, wenn sie Einheit ohne Zweiheit, oder Zweiheit ohne Einheit an die Spitze ihres Systems stellt." Deutlicher hätte kaum Hr. SCHELLING reden können, und mit diesem wird sich Hr. Kr. bald freundschaftlich zusammenfinden, wenn er seiner *Synthese* nur eine etwas erhabenere Stellung gibt. Warum doch stets von unserem menschlichen Wissen und Sein reden? Warum nicht das Natürliche und Geistige mit einem Blicke überschauen? Warum nicht das ganze Denken und das ganze Sein mit einmal verknüpfen? Jene *untergeordnete Synthese* des Hrn. Kr. wird sich in dieser höchsten schon wiederfinden. Überdies wird sehr klar sein, daß, wo zwei notwendig verbunden gedacht werden, da eigentlich nur ihre Einheit absolut gesetzt werde; und daß diese Einheit an sich weder das Eine, noch das Andere sei. So ist der Magnet weder Nordpol, noch Südpol, sondern das eine, in welchem jene Entgegengesetzten notwendig verbunden sind! — Rez. gerät beinahe in Versuchung, sich die glückliche Leichtigkeit zu wünschen, womit andere ihre Systeme begründen; *er für seine Person hat leider das Unglück gehabt, schon vor vielen Jahren das Un-*

gereimte des Gedankens gar deutlich einzusehen, der aus solchen Anschauungen und unmittelbaren Erkenntnissen der Synthesen zwischen Natur und Geist unvermeidlich hervorgeht. Einheiten, die weder dies, noch jenes sind, doch aber beides sind, — denn sie sollen es ja nicht, gleich Gefäßen bloß umfangen und umfassen, sondern *aus ihrem Wesen hervorgehen lassen*; werfen uns zurück zu dem *alten Aristotelischen ὑποκείμενον*, samt der ὕλη und μορφή; und da man in solchen Sümpfen nicht stehen bleiben kann: so wird denn doch die Philosophie sich zu neuen *ontologischen* Untersuchungen anstrengen müssen, um uns herauszuhelfen. Was aber Hrn. Kr. näher angeht, das ist der Umstand, daß die Äußerungen, von denen er unmittelbar weiß, offenbar seine Gedankendinge sind, weil er unterlassen hatte, den Idealismus gehörig zu widerlegen.

Das *Resultat* aus diesem allen ist, daß Hr. Kr. den Streit über die Begründung der Philosophie keineswegs beendet hat; sondern daß sein Werk zu denjenigen gehört, mit denen man *nicht sowohl aus wissenschaftlichen Gründen,* als vielmehr deshalb in vielen Punkten zusammenstimmt, *weil man darin den Mann von gesundem natürlichem Verstande erkennt.* Ein solcher Verstand pflegt sich bei Schwierigkeiten nicht gern lange aufzuhalten, sondern nötigenfalls mit *Gewalt* sich gerade Wege durch den Wald zu hauen. Etwas von solcher *Gewalt* haben wir in der Art gefunden, wie Hr. Kr. nun weiter die ganze Psychologie mit einigen wenigen Riesenschritten durchmißt, und bei der Gelegenheit das *ganze Gefühlsvermögen* mit einem Schwert- oder Feder-Streiche vernichtet! Damit nämlich in der Psychologie, diesem, freilich wild genug verwachsenen, Gehölze, auf einmal Licht werde, wirft Hr. Kr. die *Einbildungskraft,* das *Gedächtnis*, die *Erinnerungskraft,* die *Urteilskraft* samt *Scharfsinn, Witz* und *Tiefsinn,* aus der Reihe der *Grundvermögen* hinweg; und erlaubt ihnen nur noch, *Vermögen der zweiten Ordnung* zu heißen; dann bleibt ihm noch die Stufenfolge *Sinnlichkeit, Verständigkeit, Vernünftigkeit*, samt der Scheidung des *Vorstellungs-* und *Bestrebungsvermögens;* dem Gefühlsvermögen aber wird in zwei Worten der Prozeß gemacht. „Ein Vermögen, das zwischen der immanenten und transeunten Richtung des Ichs gleichsam in der Mitte schwebte, wäre völlig indifferent, und könnte sich nie äußern; es wäre ein nichtsvermögendes Vermögen, also gleich Null." Und doch gibt es sehr lebhafte Gefühle von Zufriedenheit, Dankbarkeit, Anhänglichkeit; oder von Wehmut, Bitterkeit, Beklommenheit, in denen man wenig oder gar keine Bewegung des Strebens, und am wenigsten die eigentlich charakteristischen, momentanen Stöße der Begierde, wenn sie in ungeduldigen Worten und Handlungen hervorbricht, wird wahrnehmen können. Will daher Hr. Kr. sich die übrigen Vermögen nicht nehmen lassen, so wird er der Konsequenz nach, sich auch das Gefühlsvermögen müssen gefallen lassen; wenn es aber zwischen seiner Abteilung der immanenten und transeunten Tätigkeit nicht in gerader Linie Platz hat, so muß es sich mit einer Stelle seitwärts begnügen; und wir sehen gar nicht, was er dagegen einwenden könnte; um so weniger, da wir gegen das Streben, als transeunte Tätigkeit, manches zu sagen haben. Das kürzeste davon ist die Frage: ob das Streben im eifrigen Kopfrechnen, Denken, Dichten, auch nach außen gerichtet sei? Übrigens findet Rez.

schon lange das Spiel mit dem Seelenvermögen ungemein unterhaltend. Was sich vor einigen Jahren Verstand und Vernunft mußten gefallen lassen, ist noch im frischen Andenken. Jetzt rechnet Herr Hofrat FRIES den Verstand als eine Kraft der Selbstbeherrschung zum Begehrungsvermögen; und Hr. Prof. Kr. führt uns in die Wolffische Psychologie zurück, die nur zwei Vermögen als ursprünglich verschieden anerkannte. Wird denn niemand einsehen, *daß Gegenstände, die sich so nach Gutdünken behandeln lassen, gar keine Realität haben?* Wird man noch immer fortfahren, dieses *leere Nichts* zu den Grundlehren der Philosophie zu rechnen? Wird die Psychologie, diese — wenn sie ernstlich getrieben werden soll, höchst schwierige und weitläufige Wissenschaft — niemals ihren alten, rechten Platz in der angewandten Metaphysik, hinter der Ontologie, wieder gewinnen?

Ungeachtet der offenbaren *Unsicherheit aller Grundbegriffe* der gangbaren, sogenannten empirischen Psychologie, glauben dennoch viele heutigestages der Philosophie einen großen Dienst zu leisten, wenn sie die ganze Wissenschaft auf eine psychologische Spitze stellen. So auch Hr. Kr. Ihm ist Philosophie die Wissenschaft von der Urform dse Ichs. Wie nun, wenn einer geradezu leugnete, — und zwar infolge langer metaphysischer und psychologischer Untersuchungen — daß überhaupt irgend eine Urform des Ichs existiere? — Dies ist der Fall des Rez. wirklich, so unbegreiflich es auch Hrn. Kr. und vielen mit ihm, scheinen mag. Wer soll nun die Philosophie des andern annihilieren, da doch, infolge der obigen Erklärung, die Philosophie mit der Urform des Ich stehen und fallen müßte? Rez. seinerseits wird sich vor einem solchen Beginnen wohl hüten, und in diesem Falle die passive Rolle vorziehen, wenn Hr. Kr., woran jedoch zu zweifeln ist, die aktive übernehmen will. — Sehr viel besser findet indessen Rez. eine vom Verf. früher gegebene Erklärung: Philosophie ist eine Wissenschaft, welche den Menschen in den Stand setzen soll, sich von seinen Überzeugungen und Handlungen eine möglichst genaue Rechenschaft zu geben. Diese Definition wird bestehen, wenn jene lange verschollen ist.

Es würde zu weit führen, den Verf. weiter in das theoretische Gebiet hineinzubegleiten; Rez. bemerkt nur noch im Vorbeigehen, daß er mit demselben in Ansehung der *Scheidung zwischen Logik* und *Metaphysik* — so daß jene das *analytische Denken*, diese hingegen das *wirkliche Erkennen* zum Gegenstande habe, — vollkommen einverstanden ist; welches ziemlich deutlich beweisen dürfte, daß wenigstens die *Logik* nicht Urformen des Ich, sondern nur *Verhältnisse des Gedachten zum Gegenstande habe;* ein Umstand, der um so mehr in Betracht kommt, da Verf. und Rez. gemeinschaftlich sagen, es sei ganz unstatthaft, zu behaupten, daß die Logik von der Philosophie kein Teil, sondern deren bloße Propädeutik sei. Ein paar Bemerkungen über einzelne logische Lehren behält sich Rez. auf eine andere Gelegenheit vor. — Die Leser finden nun im zweiten Dritteile des ersten Bandes eine, ihrer Kürze ungeachtet, noch immer gehaltreiche Logik; und ebenso, im dritten, eine Metaphysik. Rez. aber übergeht dies alles, um noch über den *zweiten Band* etwas zu sagen, welcher *Ästhetik*, *Naturrecht*, *Ethik* und *Religionslehre* vorträgt. Hier scheint die

Zusammenstellung nicht recht zu des Verf. Meinung zu passen, der die *Ästhetik* zu der *spekulativen Philosophie* rechnet, obgleich derselbe wohl einräumen wird, *daß durch ästhetische Urteile nicht die mindeste Bestimmung in die Erkenntnis dessen, was die Gegenstände eigentlich* sind, hineinkomme; vielmehr bloß *das Verhältnis des Zuschauers zu den Gegenständen* dadurch bestimmt werde, welcher Zuschauer jedoch von aller Individualität frei zu denken ist. Hierbei möchte denn wohl jemand sich an Ad. Smiths *unparteiischen Zuschauer* erinnern; und in der Tat muß ein solcher zu dem ganzen zweiten Bande unseres Buchs hinzugedacht werden, damit ästhetische, rechtliche, moralische Urteile, samt deren Vereinigung in der Idee des höchsten Wesens, zu stande kommen. Dadurch erlangt dann dieser Band eine innere Einheit, die der Verf. freilich verschmäht. Er *stellt einerseits das Schöne dem Wahren zu nahe, und andrerseits dasselbe vom Guten zu weit entfernt.* „Das Wahre (sagt er) gefällt, weil es mit den Gesetzen der Erkenntnis übereinstimmt.“ Rez. hat jedoch noch niemals gefunden, daß jemand gesagt hätte, der Satz: zweimal zwei ist vier, gefalle ihm. Dagegen gibt es höher hinauf in der Mathematik allerdings sogenannte elegante *Theoreme* und *Beweise*; will der Verf. sich darnach erkundigen, so wird er vernehmen, daß *hier* das *Gefallende ganz verschieden ist von der Wahrheit.* Eine Rechnung, die sich mühselig und kleinlich fortbewegt, kann ganz richtig sein; aber elegant ist sie, wenn sie, gleichsam in Wäldern und Schluchten verloren, plötzlich sich zu einem lichten Punkte emporschwingt, von wo das dunkelste auf einmal scharf bestimmt, das Mannigfaltigste genau verknüpft, oftmals sogar symmetrisch geordnet, erscheint, und sich zur leichten Übersicht darbietet. *Nackte, trockne Wahrheit dagegen gefällt niemals*: sie kann es nicht, weil sie einen Zwang fühlbar macht, der stets unbequem ist, und den man sich nur von erhabenen Gegenständen willig antun läßt; in welchem Falle wiederum das Wahre einen ästhetischen Charakter annimmt, welcher der bloßen Wahrheit als solcher gar nicht zukommt. Dies ist die erste Unterscheidung, worauf Rez. dringen muß, besonders bei einem Verf., der sehr richtig erinnert: qui bene distinguit, bene docet. Eine *zweite*, ebenso *nötige Unterscheidung* vernachlässiget der Verf. da, wo er von dem Guten sagt, das Wohlgefallen sei dadurch bedingt, daß etwas wegen seiner Einstimmigkeit mit den Gesetzen des menschlichen Handelns in sittlicher Beziehung allgemein gültig sei. Hier liegt die Verwechslung klar am Tage. Der Verf. stellt einander gegenüber zweierlei, nämlich erstlich: Gesetze des menschlichen Handelns; zweitens: Etwas, das mit ihnen einstimme, und nach ihnen beurteilt werde. Welches ist nun das, von dem er sagt: daß es gefalle? Ist es das Etwas, welches um jener Einstimmung willen soll gebilligt werden? So lauten die Worte. Wer aber nach den Prinzipien sucht, *der kümmert sich nicht um dies und jenes Etwas, das mit ihnen einstimme oder auch nicht*; sondern er fragt nach dem *ersten, ursprünglichen Sinne, den die Gesetze hatten, noch ehe und bevor überall von einer Sphäre ihrer Anwendung* die Rede war. Jenes Etwas, das einer schon vorhandenen Regel unterworfen ist, mag gefallen, wie der *Diener*; aber ehe noch von diesem die Rede sein kann, *muß man den Herrn kennen, und nach dem Rechte seiner Herrschaft forschen*; *denn damit, daß man uns versichert, er sei*

nun einmal der allgemein Herrschende, ist durchaus gar nichts gesagt; die *Allgemeinheit* wird *sich* finden, wenn die *Gültigkeit*, gleichviel ob in der größten, oder in der kleinsten Sphäre, erst im klaren ist. Lange vorher, ehe der Kantische Irrtum von der *bloßen Form der Allgemeinheit* zu Tage kam, bestand das *honestum et turpe,* dessen Sinn die Worte selbst so deutlich aussprechen, daß er kaum zu verfehlen ist. — Wozu soll ferner des Verfs. Bemerkung dienen, die Erzählungen von den Homerischen Göttern gefielen als schön, obgleich sie sittlich verwerflich seien? Was hindert denn die Erzählung schön zu sein, wenn sie auch Gegenstände behandelt, die, einzeln genommen, nichts weniger, als schön sind? Überdies, wer hat denn behauptet, alles Schöne sei gut? Ein solcher Satz könnte nur durch eine falsche Konversion zu stande gekommen sein: denn der umgekehrte ist der allgemeine und der wahre. Und wird wohl der Verf., ein so ausgezeichneter Logiker, den Satz: A (das Gute) liegt in der Sphäre B (des Schönen), dadurch widerlegen wollen, daß er eine species a nachweist, die mit A im Gegensatze steht? Wenn einer den Satz aufstellt: Newton ist ein Mensch; wird ein anderer mit Erfolg dagegen einwenden: aber die Hottentotten sind ja Menschen? Abgesehen nun von den Folgen dieser unrichtigen Sonderungen und Zusammenstellungen, enthält der zweite Band viel Treffliches, das sich jedoch nicht einzeln angeben läßt, weil überall das Lichtvolle des Vortrags und das Gleichmäßige der Ausarbeitung, das Beste an der Sache ist. Rez. übergeht die Ästhetik ganz; allein bei dem *Naturrechte,* welches darauf folgt, glaubt er um so mehr verweilen zu müssen, da bekanntlich der Verf. an staatsrechtlichen Gegenständen sehr öffentlich teil zu nehmen pflegt. *Wenn Philosophen über große gesellschaftliche Angelegenheiten reden: was kann ihren Worten Kraft geben, als die strenge Richtigkeit ihrer Lehren?* Wenn aber das, in neuerer Zeit von mehreren Seiten angegriffene, Naturrecht die Basis derselben ausmachen soll, so war es ja wohl notwendig, die Einwürfe zu beseitigen, oder zur Berichtigung zu benutzen. Ob Hrn. Kr. dies gelungen sei, werden wir sehen.

Nach vorläufigen Worterklärungen beginnt der Verf.: „Jedes vernünftige Wesen vermag die Zwecke seiner Tätigkeit sich selbst zu setzen, und mit Freiheit zu verwirklichen, und heißt daher eine Person; alles Vernunftlose aber eine Sache, weil es jenes nicht vermag, und daher schlechtweg als Mittel für die Zwecke der Vernunft betrachtet wird. Jener kommt *daher* (?) eine *eigentümliche Würde* zu.“ Ja freilich, so lehrte uns Kant, da wir noch Jünglinge waren. Und jetzt, da wir reife Männer sind, sollten wir noch nicht Zeit gehabt haben, über die wunderliche Schlußfolge nachzudenken? Der *Begriff der Würde ist*, wenn je irgend einer, ein *ästhetischer Begriff*; wie folgt denn der aus dem *theoretischen Faktum*, daß irgend ein Wesen sich seine Zwecke setze? Und dies sogar, ohne *nur einmal zu fragen*, ob etwa die Zwecke selbst *einen Wert* haben? *Löwen* und *Füchse* setzen ziemlich deutlich ihre Zwecke sich selbst; die Nerone und Napoleone tun es auf ganz ähnliche Weise. Aber abgesehen von allen Beispielen: wenn des Verfs. Satz wahr ist, so wird folgen, daß, je mehr ein Wesen sich selbst Zwecke setzt, es um desto mehr die Würde der Persönlichkeit besitzt. Was soll nun werden, wenn, auf dem Boden

der Sinnenwelt, mehrere zusammentreffen, die auf solche Würde Anspruch machen? Jeder wird, so scheint's, die Macht und den Umfang seines Willens soweit, als möglich ausdehnen, um die Größe seiner Würde, und, wofern etwa daraus ein Recht folgt, auch die Größe seines Rechts zu beweisen. Kann daraus etwas anderes als *Streit* entstehen? Weiß der Verf. ein Mittel, um dieser Folgerung auszuweichen? Oder *gefällt ihm der Streit?* Um dies zu erfahren, hören wir ihn weiter. „Das *Dürfen* bedeutet eine moralische Möglichkeit des Handelns. Wenn wir uns nun als Person im Verhältnisse zu andern Personen denken, so fordern wir von diesen auch die Anerkennung unserer persönlichen Würde, wie diese die Anerkennung der ihrigen von uns fordern." (Gewiß! die Forderungen werden nicht ausbleiben. *Woher kommt aber das Dürfen?*) „Wir sind uns also bewußt, daß wir in unserer Beziehung auf andere die Zwecke unserer Tätigkeit setzen und verwirklichen nicht bloß können, sondern auch dürfen." (Was ist das? Ein Schluß? oder ein Sprung? Rez. sieht nicht das mindeste, das einem Schlusse auch nur fern ähnlich wäre!) „Wir betrachten uns dazu wegen der uns von Natur zukommenden persönlichen Würde als befugt, und nennen diese *Befugnis* unser *Recht*, die daraus für andere hervorgehende Verbindlichkeit aber ihre *Pflicht*. (Etwa um zu zeigen, wieviel leichter es uns werde, für andere Pflichten und für uns Rechte auszusinnen, als umgekehrt? Einen bessern Sinn in diesen Worten zu finden, ist dem Rez. rein unmöglich.) „Da wir jedoch diese Pflicht ihnen vernünftiger Weise nicht ansinnen könnten, wenn wir nicht auch ihre persönliche Würde anerkennen wollten: so sind wir durch dasselbe Bewußtsein genötigt, ihnen in ihrer Beziehung auf uns dasselbe Recht zuzugestehen und uns dieselbe Pflicht aufzulegen. *Rechte und Pflichten entsprechen also einander wechselseitig*." Vernünftiger Weise! Diese zwei Worte sind leicht ausgesprochen. Wenn aber einer bei sich angefangen hat, für sich Zwecke zu setzen, und denen gemäß andere zu beschränken: so ist es konsequent, so fortzufahren, wie Alexander, Cäsar, Napoleon und Unzählige, in denen ein kleiner oder großer Napoleon steckt; nämlich zu überlegen, wie man jene anderen niederdrücken könne, die, wenn sie sich vielleicht auch Zwecke setzten, dadurch den zuvor bestimmten Zwecken Nachteil bringen würden. Daß nun eine solche Konsequenz nicht vernünftig sei, dies war zu beweisen.) „Wie fern die praktische Vernunft Gesetze gibt, insofern fordert sie, daß alle vernünftigen und freien Wesen ihre Bestrebungen und Handlungen einer beständigen Regel unterwerfen." (Hier verrät sich nun freilich, was von Anfang an gefehlt hat. *Das Individuum mußte von sich selbst losgerissen, und auf den Standpunkt einer allgemeinen Vernunft gestellt werden.* Geschieht dieses erst, nachdem die Individuen sich eine persönliche Würde *angemaßt* haben, und zwar in der Einbildung, *als ob das bloße Wollen und Zwecksetzen schon eine Würde hätte, so kommt es zu spät.* Alsdann erscheint die allgemeine Vernunft als *schimärisch*, und nur die *individuale als real*; man müßte erst auf den Standpunkt des *Spinoza* treten, *wo das Allgemeine zugleich das Reale* sein soll; und doch, welche ungereimte, durchaus rechtswidrige Rechtslehre Spinoza herausgebracht hat, dies weiß Hr. Kr. gewiß sehr wohl. Wer sich hingegen von Anfang an auf die Frage besinnt, *was eine allgemeine Vernunft verfügen würde, der kann, sobald sich*

die Möglichkeit des Streits zeigt, nichts anderes, als *Ruhe* gebieten.) „Wenn der äußere Freiheitsgebrauch vernünftiger Wesen sich nicht widerstreiten soll, so wird derselbe einer *gewissen Einschränkung* unterliegen. Jedes wird nur insoweit wirksam sein dürfen, *als es dadurch seine eigene Persönlichkeit behauptet,* ohne in den Kreis einer fremden Persönlichkeit einzugreifen." (Keineswegs konsequent! Erstlich wird, nachdem einmal jener falsche Gedanke von einer *Würde* des bloßen Zwecksetzens zugelassen worden, die Frage erhoben werden, *ob denn wirklich der Streit ein so besonders großes Übel sei? Jene Würde muß auf jeden Fall behauptet werden; das Individuum wird demnach kämpfen, bis es unterliegt oder siegt: der Kampf selbst wird die Größe des Wollens dokumentieren.* Selbst die *allgemeine Vernunft,* wenn sie *den Streit zuläßt,* widerstreitet darum sich nicht selbst, in dem Sinne, als ob in ihr ein logischer Widerspruch entstünde, *sie läßt die Naturkräfte bloß ins Gleichgewicht treten, und sieht der Oscilation ruhig zu,* weil das Gleichgewicht sicher erfolgt. *Zweitens* aber, wenn die Vernunft, wahrhaft praktisch und nicht bloß theoretisch, das Urteil spricht: *der Streit mißfällt!* dann kann es bei einer gewissen, d. h. ungewissen, und a priori ganz unbestimmbaren, Einschränkung nicht sein Bewenden haben; das *In-so-weit,* welches den Kreis der fremden Wirksamkeit nicht berühren soll, *findet sich nirgends,* denn die fremde Wirksamkeit ist überall, oder kann wenigstens überall hinkommen; und der Vorsicht wegen müssen nun notwendig alle Individuen gegeneinander die strengste Enthaltsamkeit solange beobachten, bis sich das Einverständnis gebildet hat, bis Abrede und Vertrag vorhanden ist, und auf diese Weise, d. h. a posteriori, die wirklichen Rechtsgrenzen entstehen.) „Das *Rechtsgesetz ist ursprünglich ein Permissiv,* weil das Recht sich in unserm Bewußtsein zuerst als ein Dürfen, als ein Befugtsein zu einer gewissen Handlungsweise ankündigt: weil aber zugleich dem *Rechte* auf der einen Seite eine *Pflicht* auf der andern *entspricht,* so läßt sich das Gesetz so aussprechen: *du sollst deinen äußern Freiheitsgebrauch auf die Bedingung beschränken, daß dabei die persönliche Würde anderer bestehen könne.*" (Es ist wirklich etwas schwer zu begreifen, was diese Lehre eigentlich wolle. Von einer Würde des bloßen Wollens geht sie aus, man weiß nicht warum? daraus sollte nun Streit folgen; den verbietet sie, man erfährt wieder nicht recht, warum? alsdann begnügt sie sich, den äußern Freiheitsgebrauch auf Bedingungen zu erlauben, während sie ihn doch wenigstens innerhalb dieser Grenzen fordern und befehlen, mithin statt des Permissivs einen Imperativ aussprechen sollte, wenn einmal daran, daß der äußere Freiheitsgebrauch zu stande komme, eine Würde geknüpft ist. Der Imperativ müßte kurz so lauten: *Die Summe alles äußern Freiheitsgebrauchs soll ein Maximum werden.* Wer auf diesen Satz ein Naturrecht gründete, der könnte leicht Güterverteilung, Eigentum, Gesellschaft, Staat, kurz alles, wovon hier die Rede zu sein pflegt, ableiten, und mancherlei Scheinbares, selbst Neues, darüber sagen; er würde das Verdienst haben, *einen Irrtum durch die Konsequenz der Durchführung handgreiflich zu machen.)* „Wer einen Berechtigten an der Ausübung seines Rechts, d. h. an der Vollziehung derjenigen Handlungen, zu welchen jemand kraft des Rechtsgesetzes befugt ist, gewaltsam hindert, setzt der das Recht verwirklichenden Tätigkeit eine dasselbe vernichtende entgegen, verletzt also das Recht."

(Hier scheint der Verf. zu vergessen, daß er noch gar keine Handlungen, zu welchen jemand kraft des Rechtsgesetzes befugt sei, *nachgewiesen* hat: daß er auch gar nicht im stande ist, *dergleichen a priori bestimmt anzugeben, weil die Größe der Rechtssphären, die einer dem andern lassen solle, durch nichts abgemessen, folglich bis zur unendlichen Kleinheit beschränkt werden kann;* daß hier alles notwendig schwankt, schwebt, schwimmt, und zu gar keiner Solidität gelangen kann. Jetzt aber kommt die *Hauptsache:*) „Wem die Vernunft ein Recht erteilt, dem erteilt sie auch die Befugnis, jedes der Ausübung eines solchen Rechts entgegenstehende Hindernis zu entfernen, es komme her von Sachen, oder von Personen, weil sonst der Berechtigte sein Recht gar nicht geltend machen könnte. Er darf also der widerrechtlichen Tätigkeit — widerstehen, mithin Gewalt mit Gewalt vertreiben." Hierüber wird weiter unten die Bestimmung hinzugetan, das Recht, zu zwingen, sei nicht *unbeschränkt,* so daß der Beleidigte gegen seinen Beleidiger ein unendliches Recht hätte, sondern Art und Grad des Zwanges müssen sich nach *Art* und *Größe* der Beleidigung richten. Hier sind wir nun bei der *alten Scheidewand zwischen Moral und Naturrecht,* und können nicht umhin, sie genauer zu besichtigen. Zuerst ist es nötig, die kleinen Fehler der Darstellung zu bemerken, welche Hr. K. in die Sache hineingetragen hat. *Erstlich* ist ganz unrichtig, daß die *Art* der Beleidigung auch die Art des Zwanges beistimme; wir können uns dabei nicht aufhalten; jedermann weiß, daß der gebildete Richter sich nach der Regel: Aug' um Auge, und Zahn um Zahn nicht richten könne, sondern daß er, *weit entfernt,* die mancherlei *Barbareien der Verbrechen nachzuahmen,* nur nach eigener Überlegung seine Zwangsmittel wählt. *Zweitens* hat Hr. K. das *unendliche Zwangsrecht* eben in dem Augenblicke, wo er es wegschaffen will, *selbst festgestellt.* Denn gerade darum konnte dies Ungeheuer einen Vorwand finden, sich in die Rechtslehren einzuschleichen, weil man sich eine *unendliche Hartnäckigkeit in der Verweigerung der Herstellung des Rechts denken kann*; solange nun der *Zwang* aus *dem Rechte* geschlossen wird, ergibt sich die unvermeidliche Konsequenz, daß nach versuchten gelinden Mitteln man das *fiat justitia!* ohne Umstände mit dem *pereat mundus!* verbinden dürfe. Die *Größe der Beleidigung wird hier nicht nach dem Objekte, der streitigen Sache, sondern nach dem Widerstande geschätzt, den der Beleidiger den gelinderen Zwangsmitteln entgegengesetzt hat.* Der Fehler liegt im *Prinzip,* dessen Folgen nicht mehr gehemmt werden können, nachdem es einmal zugelassen worden. *Das wahrhaft böse Prinzip* aber, *welches hier mit der unschuldigsten Miene auftritt,* und die größten Denker berückt hat, heißt, deutsch ausgesprochen, also: Der *Zweck heiligt die Mittel.* Weil mein Zweck (so sagt der Beleidigte, und in dessen Namen der Naturrechtslehrer.) kein anderer ist, als *Herstellung des Rechts:* so darf ich *Gewalt mit Gewalt vertreiben,* oder, mit andern Worten, ich *darf unrecht tun dem, welcher mir unrecht tat. Dieselben Handlungen, deren ich mich unter andern Umständen würde geschämt haben, verrichte ich nun ohne Scheu;* denn — sie sind die Mittel, durch welche ich meinen Zweck erreiche. Auf den angegebenen Grund kommt hier nun alles an. Wenn er richtig ist, so heißt er mit andern Worten so: *Die Mittel werden nach den Zwecken beurteilt.* Aber wider diese Irrlehre

erhebt sich die Wahrheit, und spricht: die *Mittel sind,* unabhängig von den Zwecken, *als Handlungen für sich allein zu beurteilen;* und wenn sie in dieser Beurteilung an sich verwerflich gefunden werden, so dürfen sie nicht gebraucht werden, möchten auch die Zwecke noch so löblich sein! Hiermit steht nun der Satz fest: Du sollst eher unrecht leiden, als unrecht tun; und das ganze Bollwerk, mit welchem das Naturrecht sich umgeben hatte, stürzt ein. Nicht aber das praktische Leben verliert dabei, sondern *die Theorie muß verändert,* und eben damit zugleich den *Bedürfnissen des Lebens erst gehörig angepaßt werden.* Rez. kann sich hier nicht weiter darauf einlassen, und wird auch das vorliegende Buch nicht weiter verfolgen, damit es nicht scheine, als ob er Hrn. Kr. die Irrtümer anrechne, welche so alt sind, als das Naturrecht selbst, und vor welchen sich nicht gehütet zu haben, eine Schuld ist, woran unzählige Schultern gemeinschaftlich tragen müssen. Die Philosophie unserer Zeit ist nichts weniger als eine fertige, fehlerfreie Wissenschaft; sie steckt noch voll, von zum Teil groben und verderblichen Irrtümern. Aber die Art und Weise, wie Hr. Prof. Kr. sie vorträgt, ist gewiß ausgezeichnet wohltätig; denn ein so klarer Vortrag verhüllt nichts, er legt Wahres und Falsches offen dar, er reizt dadurch den Geist zur Prüfung, und macht diese letzte so leicht als möglich; er unterhält das Interesse für die Wissenschaft in einem großen Kreise, und das in einem Zeitalter, von dem man oft genug versucht wird zu glauben, es sei zum Tändeln und zum Streiten, zum Schwärmen und zum Lachen, zu den mühseligsten Kleinigkeiten und zu den abenteuerlichsten Wagstücken sowohl der Phantasie, als des Handelns, kurz zu allem in der Welt eher aufgelegt, als zum Denken. Diesen oft stark scheinenden, in der Tat aber innerlich schwachen und schwankenden, Geist der Zeit, hat Hr. Kr. schon lange bekämpft, er hat dadurch schon längst, wie so vieler, so auch des Rez. Achtung erworben; und diese Achtung, ist ungeachtet aller Verschiedenheit in der wissenschaftlichen Überzeugung, durch das gegenwärtige Buch noch erhöht worden. Wäre es nötig, die Gründe davon speziell anzugeben, so würde Rez. die Religionslehre ganz vorzüglich anführen, womit das Werk schließt. Daß diese am Ende steht, werden viele tadeln, aber Rez. stimmt hier mit seiner innigsten und geprüftesten Überzeugung dem Verf. bei. In der Tat muß man erst die ganze Philosophie in allen ihren Teilen durchdacht haben, ehe man es wagen kann, über den Glauben etwas zu sagen, das nicht selbst bloßer, subjektiver Glaube sei; das *Gegenteil* ist nichts als *Leichtsinn* und *Verblendung.* Hr. Prof. Kr. hat zwar überall in diesem Werke, aber ganz vorzüglich auffallend in diesem letzten Teile, seine Worte aufs sorgfältigste gewogen; wer im stande ist, ein so reifes Glaubensbekenntnis abzulegen, der darf allen Gegnern entgegengehen; sie mögen ihm widersprechen können, aber im Innern werden sie ihn dennoch verehren müssen.

Hegel, Dr. **Georg Wilhelm Friedrich**, ordentl. Prof. der Philosophie zu Berlin, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, zum Gebrauch für seine Vorlesungen. — Berlin, 1821.

Gedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1822, Nr. 45—47. Kl. Sch. III, S. 536. SW. XII, S. 419.

Volenti non fit injuria! Der Verf. schließt seine Vorrede mit der Versicherung, er werde Widerrede *anderer* Art, als eine *wissenschaftliche Abhandlung der Sache selbst,* nur für ein subjektives Nachwort gelten lassen, welches ihm gleichgültig sei; er fordert demnach selbst seinen Beurteiler auf, eine eigne Abhandlung zu liefern; und begibt sich hiermit des Rechts, welche sonst den Verf. der rezensierten Bücher zukommt, daß sie die Hauptpersonen seien, denen die Rez. sich in Ansehung der vorzutragenden Gedanken unterordnen müssen. Denn eine wissenschaftliche Abhandlung spinnt sich ihren Faden selbst; wo sie Fremdes beurteilt, da behandelt sie dasselbe als Nebensache; schaltet es an passenden Stellen ein; zerstört also dessen eigentümliche Form, indem sie ihren Plan behauptet und durchführt. Gewiß eine große Erleichterung für den Schreibenden, der nun freilich noch zu überlegen hat, was er in dieser Weise (die ganz neu ist oder wenigstens sein sollte) leisten könne und dürfe. Das ganze Naturrecht, oder gar die ganze Staatswissenschaft abzuhandeln, möchte die Redaktion wohl nicht gestatten, und wer wollte auch ein Werk langen Fleißes den flüchtigen Zeitungsblättern anvertrauen! Überdies verlangt das Publikum zu wissen, wie Staatswissenschaft jetzt in Berlin gelehrt werde; unstreitig eine allgemein interessante Frage! Andrerseits aber gewinnt das Publikum durch die Deutlichkeit der Rezension, wenn die Feder einen freien Lauf hat; während sonst unvermeidlich dürftige Auszüge und Fragmente eignen Urteils, miteinander abwechselnd, sich gegenseitig verdunkeln. Rez. wird nun suchen, die angegebenen Rücksichten zu vereinigen.

Zuerst müssen wir das aufgegebene Thema näher besehen! Die Worte lauten so: über *Naturrecht* und *Staatswissenschaft;* allein der Geist des vorliegenden Buchs fügt noch eine Klausel hinzu, die darin besteht, daß man den Einfluß berücksichtigen solle, welchen der nach SCHELLINGS Weise modifizierte *Spinozismus* auf jene Wissenschaften haben könne. Da kommen nun drei Dinge zusammen, die zwar schon mancher leichtsinnig genug ineinander gemengt hat; allein Rez. ist der entschiedenste Feind aller Mengerei, und da ihm das Geschäft übertragen worden, eine Rezension zu schreiben, die erwähntermaßen eine Abhandlung sein muß, so wird er damit anfangen, nach seiner Weise erst das Ungleichartige, ja zum großen Teil einander Widerstrebende zu sondern und zu sichten.

Zu der Wissenschaft, die man Naturrecht oder besser philosophische Rechtslehre nennt, gehört die Staatslehre zwar zum Teil, aber bei weitem nicht ganz. Denn dieselbe Naturnotwendigkeit, welche Staaten schafft, wo ein Aggregat von Familien eine feste Form annimmt, dauert während der ganzen Zeit fort, wo die zunehmende Bildung mehr und mehr darauf dringt, zu den einzelnen, allmählich entstandenen Rechtsverhältnissen das

System zu finden, in welches sie passen, und zu dem System den höchsten Begriff, aus welchem es *sollte* hervorgegangen sein. Mögen sich die Staatsbürger den Ursprung ihrer Verbindung historisch und philosophisch erklären, wie sie wollen; und mag diese Erklärung selbst, als der fruchtbare Boden, auf welchem nicht bloß Meinungen, sondern auch praktische Maximen, Entschließungen und Handlungen wachsen, sich noch so sehr in eine wirklich politische Kraft verwandeln: immer gehn die Angelegenheiten des Staats bei weitem mehr einen notwendigen, als einen von Menschen vorgezeichneten Gang; und sie tun dies gerade um so mehr, gleichsam trotzend wider den Witz der Menschen, je weniger die Staatskünstler sich auf richtige Beobachtung und Schätzung dessen, was als Naturkraft wirkt, verstanden und einließen. Darum muß ein sehr großer Teil der Staatswissenschaft vielmehr als eine der Physiologie analoge Wissenschaft betrachtet und behandelt werden, als daß man von rechtlichen Grundsätzen ausgehend, vorschreiben dürfte, was geschehen solle. Unbewußtes Leben ist der Gegenstand der Physiologie; aus dem Zusammenwirken vieler Willen das notwendig entstehende Resultat, *welches vielleicht niemand will*, vorherzusehen, ist die ganz ähnliche Aufgabe der Staatskunst. Gewiß aber nicht deren *ganze* Aufgabe! Denn aus der Einsicht kann sich ein neuer Wille erzeugen; sieht man sich auf dem Wege zu einem unerwünschten Ziele, so lenkt man um, wenn man klug ist; und noch über die Klugheit stellt man Recht und Pflicht, wenn man Gewissen hat. So gibt es denn auch einen, vom vorerwähnten Teile der Staatskunst ganz verschiedenen, der aus praktischen Gesetzen besteht; jedoch dieser kann nur in sehr allgemeinen, in der Anwendung unzureichenden Umrissen ausgeführt werden, wenn jener nicht voranging, um den Boden zu bereiten.

Wer die Wahrheit des hier kurz Vorgetragenen deutlich einsieht, der wird gewiß kein Buch schreiben unter dem Titel: *Naturrecht und Staatswissenschaft*, denn er wird nicht den Irrtum veranlassen wollen, als ob auf dem Naturrechte das Ganze der Staatswissenschaft beruhe. Wer aber dem Spinozismus zugetan ist, der kann die geforderte Sonderung nicht leisten, denn es ist der Charakter dieser Lehre, theoretische und praktische Philosophie, folglich auch die vorgeschriebenen zwei ganz heterogenen Teile der Staatswissenschaft, ineinander zu werfen. Nach Spinoza ist Gottes Macht, eben als solche, Gottes Recht; jedes endliche Wesen aber hat soviel Recht, als wieviel von der göttlichen Macht sich in ihm darstellt. Damit stimmt Hr. Hegel zusammen, indem er S. 343 [Werke, Bd. VIII, S. 430] *von dem Weltgeiste* sagt, *sein Recht sei das allerhöchste* (Rez. würde vom höchsten Geiste sagen, der Rechtsbegriff passe gar nicht auf ihn, weil zu einem Rechtsverhältnisse mehrere Personen gehören, die insofern als Gleiche gedacht werden); ja S. 347 [Werke, Bd. VIII, S. 433] lesen wir noch klärer von dem Volke, welches in einer bestimmten Epoche *das herrschende* ist, daß *gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, die Geister der andern Völker rechtlos seien und daß sie, deren Epoche vorbei ist, nicht mehr in der Weltgeschichte zählen.* Setzt man hier statt des herrschenden Volkes, eine herrschende philosophische Schule, so wird man sich manches

in Hrn. H.s Schreibart erklären können, wovon tiefer unten noch die Rede sein muß; aber wir setzen Hrn. H. beiseite und kehren zu unserer Abhandlung, die wir ja verlangtermaßen schreiben sollten, zurück. Wir sagen demnach, daß SPINOZA dasjenige, absolute Unrecht, welches man ironisch *das Recht des Stärkern* zu nennen pflegt, auf den Thron erhebt; daß hierdurch derjenige Teil der Staatswissenschaft, welcher, von der Naturnotwendigkeit unabhängig, dem Naturrechte angehört, in seinem innersten Wesen verdorben und zerstört wird; hier aber müssen wir, unserer Aufgabe gemäß, eine neue Modifikation einführen. Wir sollten nicht den Einfluß des reinen, echten, seiner Konsequenz wegen berühmten Spinozismus, sondern des durch SCHELLING überarbeiteten Spinozismus, auf die Staatswissenschaft, in Betracht ziehen; nun besteht aber die Überarbeitung vorzüglich darin, daß Kantische transcendentale Freiheit und platonische Ideen herein gemengt werden; so wird der herbe Wein versüßt, und denen, die ein gemischtes Getränk lieben, genießbar gemacht; es ist nun möglich, daß sich das natürliche Rechtsgefühl äußern und die aufzustellende Theorie stellenweise bestimmen könne. Die Konsequenz aber ist verloren; an *einem* Orte stehn die Sätze: „*Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig; in dieser Überzeugung steht jedes unbefangene Bewußtsein, wie Philosophie, und hiervon geht diese*“ (nämlich die Spinozisch-Schellingisch-Hegelsche Philosophie) „*ebenso in Betrachtung des geistigen Universums aus, als des natürlichen.*“ Hingegen an einem *andern* Orte, wo es darauf ankommt, wider die positiven Juristen zu polemisieren, wird sehr richtig gezeigt, welcher ungeheure Unterschied sei zwischen der Wirklichkeit und der Vernünftigkeit; wie zum Beispiel die, unstreitig *wirklich* gewesenen römischen Institutionen der väterlichen Gewalt und des Ehestandes doch an und für sich unrechtmäßig und unvernünftig seien. Oder irren wir uns? Ist eine *historische* Wirklichkeit etwa nach Hrn. H. nicht wirklich? Diese Frage ist sehr deutlich durch die nur eben zuvor angeführten, *rechtlosen* Völker entschieden, deren *Epoche* vorbei ist, und die nicht mehr „*in der Weltgeschichte*“ zählen. Indem wir demnach in dieser unserer Abhandlung den Herrn Professor HEGEL, als Lehrer des Naturrechts und der Staatswissenschaften, förmlich und bündig *a priori* konstruieren, verlangen wir ausdrücklich, daß der Widerspruch, welcher im Spinozismus notwendig entstehen muß, wenn in ihn die Kantische transcendentale Freiheit hineingetragen wird, als ein konstituierendes Element des Hrn. H. angesehen und von den Lesern sorgfältig beachtet werde.

Wie aber, wird man fragen, sollten verständige Männer diesen Widerspruch nicht gesehen haben? Es ist ja der bekannte Charakter des Spinozismus, mit dem ewigen Sein ein ewiges Werden zu verbinden, welches ursprünglich Eins und ein Ganzes ist; wie kann denn eine Mehrheit *freier* Handlungen, deren *jede für die andern zufällig* sein muß, dahineinpassen? Freie Wesen sollen ja sich selbst bestimmen, und, wenn sie etwa untereinander ein Rechtsverhältnis errichten, so soll dieses ihr Werk sein, welches ohne ihren Willen nicht gewesen wäre, welches demnach ihrem Willen keineswegs vorherging. Nach SPINOZA sind sie *ursprünglich Eins*, und nur durch Divergenz in der Einheit werden sie ihrer mehrere;

nach KANT sind sie im Gegenteil *ursprünglich viele*, und nur durch freies Zusammentreten können sie, wenn und sofern sie wollen, sich vereinigen. Nach SPINOZA ist die Einheit das Wahre und die Vielheit nur Erscheinung; nach KANT ist die Vielheit das Wahre, und der Eine gemeinsame Wille in einer Gesellschaft ist und bleibt nur in der Vorstellung, während die wirkliche Tätigkeit immer in den einzelnen ist und bleibt. Wie kann man denn unternehmen, das deutlich Entgegengesetzte zusammenzuschmelzen? Ist es möglich, daß jemand sich einbilde, Freiheit sei da auch nur aufs entfernteste denkbar, wo die mehreren freien Wesen in der Wurzel verwachsen geglaubt werden, so daß sie sich eben deswegen unmöglich frei rühren und bewegen können? Da wären sie ja vergleichbar jenen unglücklichen Mißgeburten zusammengewachsener Zwillinge; oder sie hätten die Freiheit der Austern und Polypen; ja selbst diese nur scheinbar, da, nach SPINOZA, der Wahrheit nach *alles* Eins ist! — Das System des Hrn. H. als eine so *offenbare* und *nackte* Ungereimtheit darzustellen, wäre unrecht und zugleich unwahr; allerdings ist noch ein Mittelglied vorhanden, welches die beiden Pole zusammenfaßt, und dem Irrtum zur Decke, ja wenn man will, zur Entschuldigung dient. Um dieses aufzuzeigen, müssen wir für eine kleine Weile das Naturrecht und die Staatswissenschaft ganz beiseite setzen, und uns an den historischen Umstand erinnern, daß SCHELLING unmittelbar auf FICHTE folgte. Bekanntlich aber hob FICHTE an vom Ich; und indem er sich ein, bisher nicht genug geschätztes Verdienst dadurch erwarb, daß er ein neues *Problem* nachwies (ein solches liegt allerdings im Selbstbewußtsein), mißhandelte er selbst dieses Problem aufs äußerste, indem er das Ich erst aus einer *unendlichen* Tätigkeit und einer *unbegreiflichen* Schranke, und in einer etwas spätern Darstellung aus einem *absoluten Handeln* und einem ebenso *absoluten Denken* zusammensetzte. Daß SCHELLING das Gewebe dieser Irrtümer mit der Vorsicht, die es erfordert, hätte auflösen, den Irrtum vermeiden, das gefundene Problem richtiger behandeln sollen, daran war nicht zu denken; er brauchte die Fichteschen Meinungen wie Werg, um damit eine Ritze bei SPINOZA zuzustopfen. Nämlich es fehlt bei SPINOZA jede Art von Rechenschaft darüber, wie denn, und warum, das Endliche bei dem Unendlichen sei; nichts als die kahle Bemerkung bietet sich dar, daß ins Unendliche fort Körper von Körper, und Gedanke von Gedanke begrenzt werde; daher, wenn man in Gedanken die Grenzen aufhebt, das Unendliche richtig herauskommt, indem die Summe alles Endlichen ihm gleich ist. Hier nun konnte das absolut handelnde Ich einen Dienst leisten. Denn man setze SPINOZAS absolute Substanz in Handlung, so gibt es ein Mittel, die vielen Endlichkeiten *herauszusondern* und die *Negationen* zu gewinnen, welche in dem Begriffe der *Grenzen* liegen, ohne die es keine Welt, das heißt, kein System endlicher Dinge geben würde. Wenn SPINOZA selbst gefragt wird, warum seine absolute Substanz sich nicht begnüge, einfach als das, was sie ist, zu bestehen; und wie sie dazu komme, Grenzen in sich aufzunehmen, wodurch sie in eine Mehrheit von Dingen zerbreche; — ja wie es denn zugehe, daß sie, nunmehr also zerbrochen und zerstückelt, doch immer noch Eins und ein Ganzes sei; — so weiß er nichts zu antworten, als höchstens dies, die Grenzen seien ja

eben nur Negationen, nicht aber das Reale selbst; welches offenbar soviel heißt, als die *vermeinte Summe der endlichen Dinge ist gar nicht vorhanden, sie ist eitel Wahn und Täuschung.* Aber die neue Schule legt ihm eine klügere Antwort in den Mund: es gibt in der absoluten Substanz einen eigenen Aktus des *Besonderns* (ein neues, sehr nötiges Wort, für *Erschaffung der Negationen*) und wiederum einen Akt, wodurch das durch die Besonderung Ausgestoßene *zurückgenommen* wird in die Einheit, damit sie es nicht verliere, damit sie vielmehr sich als Einheit *wiederherstelle.* Wer nun glauben möchte, das sei selbst der Gipfel der Ungereimtheit, der absoluten Substanz ein Produzieren von Negationen beizulegen (die alte einfältige Lehre lautete umgekehrt: Gott erschaffe aus nichts das Etwas, während hier aus etwas das Nichts geschaffen wird), wer hinzusetzen möchte, aus solcher *selbstgeschaffenen* Negation könne die Einheit sich unmöglich wiederherstellen, der verlange keine Antwort von uns, aber er höre Hrn. Hegel: „Der Wille enthält α) das Element der reinen *Unbestimmtheit* des Ich; β) ebenso ist Ich das *Übergehen aus unterschiedloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung;* durch dieses Setzen seiner selbst als eines *Bestimmten* tritt Ich in das Dasein überhaupt, — das absolute Moment der *Endlichkeit* oder *Besonderung* des Ich; γ) der Wille ist die Einheit dieser beiden Momente; die in sich reflektierte und dadurch *zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit,* — Einzelheit; die Selbstbestimmung des Ich, in Einem, sich als das Negative seiner selbst, nämlich als bestimmt, beschränkt zu setzen, und bei sich, d. i. in seiner Identität mit sich und Allgemeinheit zu bleiben, und in der Bestimmung sich nur mit sich selbst zusammenzuschließen. — Ich bestimmt sich, sofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist; als diese Beziehung auf sich ist es ebenso gleichgültig gegen diese Bestimmtheit, weiß sie als die seinige und ideelle, als eine bloße Möglichkeit, durch die es nicht gebunden. sondern in der es nur ist, weil es sich in derselben setzt. — Dies ist die *Freiheit* des Willens, welche seinen Begriff oder Substantialität, seine Schwere so ausmacht, wie die Schwere die Substantialität des Körpers." Rez. hat hier, von dem Buchstaben γ an, ganz unverändert und unverkürzt abgeschrieben; man lieset hier den § 7 des Hrn. H. so wie er im Buche steht; und kann diese Darstellung als eine Probe des Stils betrachten. Wegen der letzten Worte: *dies ist die Freiheit des Willens, welche seinen Begriff oder Substantialität, seine Schwere so ausmacht, wie die Schwere die Substantialität des Körpers,* vermutete Rez. verschiedene Druckfehler, die darin stecken möchten; es ist aber in dem Verzeichnis der Verbesserungen nichts der Art angegeben. — Man sieht nun, wie durch den Gedanken: *ich bin nur darum beschränkt, weil ich mich so setze,* mit der Endlichkeit zugleich die Freiheit dem Spinozismus eingeimpft wurde; die Freiheit mußte er sich gefallen lassen, weil er die Endlichkeit schon hatte; ungefähr wie Einer, der ein Vergehen beging, sich gegen die falsche Anschuldigung eines Zweiten nicht mehr mit Nachdruck verteidigen kann. Aber derjenige, welcher eine aus so widerstrebenden Materialien zusammengesetzte Lehre annimmt, kann in der Klemme der ungeheuren Inkonsequenzen, die daraus entstehen, unmöglich noch eine freie Bewegung des Denkens behalten; er kann nicht Erfinder sein, nicht die wahren Fehler der frühern

Lehrgebäude entdecken; — er kann indessen dem Scheine nach viel Neues sagen, indem er andre Worte braucht, andre Zusammenstellungen macht. Aus absoluter Substanz, absoluter Freiheit, Endlichkeit, Unendlichkeit usw., lassen sich, wie in dem bekannten chinesischen Spiele, gar mancherlei Formen hervorbringen; SCHELLING, WAGNER, HEGEL, SCHOPENHAUER, können noch lange miteinander wetteifern; es wird aber nie etwas anderes herauskommen als *die Welt als Vorstellung und Wille* (unstreitig der kürzeste und klärste, und insofern der beste Ausdruck); die Umstehenden werden eine Zeitlang den Tausendkünstlern zuschauen, dann aber sich abwenden und jeder seine Wege verfolgen, als ob nichts geschehen wäre, — aus dem einfachen Grunde, *weil wirklich nichts geschehen ist.* Dies aufs Naturrecht angewandt, ergibt in unserm Falle den Satz: *Herr* HEGEL *hat die wahren Fehler, die in dem alten Naturrecht liegen, nicht gesehen, sondern sie mit unbedeutenden Veränderungen beibehalten und sich zugeeignet.* Um dies aber nachzuweisen, müssen wir uns wiederum eine kleine Weile von dem Buche entfernen, um über das alte Naturrecht etwas zu sagen.

Daß in dem äußeren Freiheitsgebrauche kein Widerstreit sein solle, ist der bekannteste, am meisten hervorgehobene Grundgedanke des Naturrechts. *Warum* der Streit nicht sein solle, wollen wir der Kürze wegen hier nicht fragen, obgleich die Meinung, daß die Vernunft sonst in einen *theoretischen Widerspruch* mit sich selbst geraten würde, dem an sich richtigen Satze seinen wahren Charakter verdirbt, und ihn der Frage preisgibt, was denn in dem Widerstreite der Willen stärker Widersprechendes liege, als in dem der Naturkräfte, die wir täglich vor unsern Augen so lange streiten sehen, bis sie im Gleichgewichte sind, und nun nicht mehr streiten können. Niemand wird diesen Einwurf im Ernste machen; wie das zugehe und welcher Unterschied hier vorhanden sei, das sollte freilich der, welcher ein Naturrecht lehren will, vor allen Dingen ins Klare setzen; aber hier können wir uns nicht darauf einlassen. Desto notwendiger ist die Bemerkung, daß der obige Satz ganz unzureichend ist, um die Rechtsverhältnisse, die man auf ihn gründen will, zu tragen; wenigstens in der Form, wie man es beabsichtigt. Es soll nämlich ein äußeres Mein und Dein, und zwar nach dem strengen Begriffe der *dinglichen* Rechte, — es soll *Eigentum* dadurch begründet werden. Dies geht nun schlechterdings nicht an, denn die Grundbestimmung des dinglichen Rechts ist die, daß es alle, außer Einen, ausschließt, folglich die Sphäre des möglichen Freiheitsgebrauchs verengt, und eben deswegen in der Tat mit ihm im Widerstreite ist. Dies ist der Punkt, den man nicht sieht, weil man ihn nicht sehen will. Man meint, es könnten ja alle etwas bekommen; man wagt aber nicht vorzuschreiben, *wieviel;* man kann es auch nicht, weil man sonst *a priori* die Menge der Sachen und den Grad ihrer zweckmäßigen Teilbarkeit müßte bestimmen können, welches unmöglich ist. Bei sehr starker Bevölkerung, bei sehr ungleicher Teilung der Güter werden diese Umstände praktisch höchst fühlbar. Auf der einen Seite sagt das Naturrecht: jeder müsse eine Sphäre seines äußern Freiheitsgebrauchs haben, weil er sonst seine Persönlichkeit nicht äußerlich geltend machen könne; auf der andern Seite

aber ist das Gedränge der Menschen so groß, daß jeder fürchten muß, seine äußere Persönlichkeit werde beinahe auf nichts reduziert werden. Was aber heißt hier eigentlich *viel,* und was heißt *wenig?* Oder, wenn man lieber will, was heißt *etwas* und was heißt *nichts?* Gebt einem Napoleon ein artiges Landgut, ja eine hübsche Insel, er wird sagen, das sei nichts für ihn, und er hat recht; denn seine ungeheure Persönlichkeit braucht einen Weltteil, um sich darin darzustellen. Wie nun, wenn alle Menschen Napoleone wären? Dann hätte das Naturrecht lange fallieren müssen, da es jedem etwas gab, welches denn doch *im Vergleich* mit *seiner* äußeren Tätigkeit, mit *seinem* Bedürfnis eines Spielraumes für dieselbe, *etwas* sein muß. Oder wollen wir etwa den Magen der Menschen und das Maß des natürlichen Hungers zur Bestimmung dessen nehmen, was für etwas gelten könne? — Wer nun fragt, wie denn die Verlegenheit zu heben sei, dem ist leicht zu antworten. Ein unerkanntes, falsches Prinzip hat den ersten richtigen Grundgedanken verfälscht; dies muß man herauswerfen. Kein anderes aber ist dies falsche Prinzip, als dies: *der äußere Freiheitsgebrauch habe unmittelbar eine Würde,* und zwar *eine solche Würde, worauf Rechte, als solche, beruhen könnten und müßten.*

Hätte man dies nicht vorausgesetzt, so wäre gar nicht nötig gewesen, irgend jemandem ausschließendes Eigentum zuzuteilen; und man würde am allerwenigsten auf den, wirklich ungereimten, Einfall gekommen sein, die sogenannten *res nullius* dem ersten, dem es beliebte, andere von ihnen auszuschließen, rechtlich einzuräumen; man würde vielmehr begriffen haben, daß die *Sphäre des Freiheitsgebrauchs ganz vollkommen offen bleiben muß, wenn niemand den Vorwurf tragen soll, eben dadurch, daß er sie verkleinert, andern zu widerstreiten.* Und dies ist in der Tat die einzig mögliche direkte Folge aus dem Satze, der an die Spitze gestellt war; freilich aber gewinnt man damit nur einen Hilfssatz, welcher der Theorie zum Übergange dient, nicht eine Lehre, die in der Praxis unmittelbar zu gebrauchen gewesen wäre. Eben darum muß der Leser ersucht werden, hier einen Augenblick mit seinem Nachdenken zu verweilen. Es ist bei so praktischen Wissenschaften, wie das Naturrecht und die Staatslehre, natürlich genug, daß alles nur in Bezug auf Anwendung erwogen wird; und wenn Philosophen hierin oft genug unanwendbare Lehren vortragen, so geschieht dies doch gewiß unabsichtlich. Darüber wird aber die Konsequenz vernachlässigt; man geht solchen Sätzen aus dem Wege, die im Leben keinen Platz zu haben scheinen; und dasjenige hingegen, was jedermann *tun* würde, wenn er in einen gewissen Fall (z. E. den der Notwehr) versetzt würde, stellt man ohne weiteres als eine vollständig rechtliche Befugnis auf. Rez. ist seit langen Jahren überzeugt, daß dieses Verfahren der eigentliche Grund ist, warum das Naturrecht durchaus nicht zu einer wissenschaftlichen Gestalt gelangen konnte. — Eine gegebene Sphäre möglichen Freiheitsgebrauchs kann bei gewissenhafter Verhütung des Streits unmöglich anders geteilt werden, als durch zusammenstimmenden Willen aller. Solange daher die Zusammenstimmung noch nicht vorhanden ist, gibt es gar kein Eigentum; bloßes Zugreifen ist ursprünglich nicht nur kein Rechtsgrund, sondern es ist das Unrecht selbst in seiner eigentlichsten Gestalt. Daraus folgt nun der vermeintlich ungereimte Ge-

danke: wenn keine Einstimmung erfolgte, so würden die vorrätigen Sachen gar keinen Herrn bekommen; sie würden ungebraucht da liegen und umsonst dem Menschen ihre Dienste anbieten. Und warum denn sollten sie nicht? Auf diese Frage versucht KANT zu antworten (der also wenigstens den Fragepunkt gesehen hatte), indem er unter der Benennung eines Postulats der praktischen Vernunft behauptet: „eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz wäre, ein Gegenstand der Willkür an sich herrenlos würde, ist rechtswidrig." Denn, setzt er hinzu, dadurch würde die Freiheit selbst sich des Gebrauchs ihrer Willkür in Ansehung eines gewissen Gegenstandes berauben; es würde *ein Widerspruch der äußern Freiheit mit sich selbst* entstehen. Dieser Grund ist aber ganz offenbar ohne Bedeutung und Wahrheit. Ohne *Bedeutung:* denn die äußere Freiheit spricht hier gar nicht, und kann sich deshalb auch nicht widersprechen; sie wird gar nicht gefragt, sondern sie soll gehorchen; sie soll hier, wie überall, sich dem innern Urteil, dem sie als ein Gegenstand der Kontemplation im Bilde vorschwebt, unterwerfen. *Ohne Wahrheit:* denn es wird nicht gesagt, daß der Gegenstand herrenlos bleiben müßte; die rechtliche Besitzergreifung wird nur durch die Bedingung verzögert, daß die Einstimmung sich bilde, welches immer geschehen kann, wenn es auch noch nicht dazu gekommen ist. Die alten Rechtsregeln: *res nullius cedit primo occupanti;* und: *qui prior tempore, potior iure,* sind wirklich nichts, als Reste von Barbarei; sie gehören eben dahin, wo die römische *patria potestas* und die Sklaverei ihren Wohnsitz haben. Man versammele einen Kreis wahrhaft gebildeter Männer; man biete eine Summe von teilbaren Gegenständen dar, man wird sehen, daß es einen Augenblick gibt, wo jeder zurücktritt, und erwartet, was die Übrigen tun; und daß beim Zugreifen, wenn es ja dazu kommt, jeder sich hüten wird, nicht die stillschweigend vorauszusetzende Einstimmung der andern zu überschreiten. Diese Zartheit ist nichts anderes, als das echte Rechtsgefühl selbst; wer da glaubt, er dürfte sich ihrer allenfalls überheben, der muß den Vorwurf dulden, er habe das Recht noch nicht scharf genug ins Auge gefaßt. Unglücklicherweise aber pflegt man die Vorstellung eines sogenannten *Naturstandes* hier einzumischen, der unwillkürlich die Phantasie in ein Land versetzt, wo noch kein Gesetz, keine Sitte, keine Bildung, keine praktische Überlegung herrscht; was *da* geschehen werde, das kann man alle Tage sehen, wo ein Haufe roher Bursche beisammen ist; sie greifen zu, und streiten. Aber davon hätte nicht die Frage sein sollen. Entsprossen sind wir freilich alle aus einem solchen Lande, das lehrt uns leider die Geschichte, und das bezeugt der unvollkommene rechtliche Zustand, in dem wir leben, und über den wir die Augen noch lange nicht weit genug geöffnet haben. Daher bei uns der offene und geheime Krieg der Parteien, von denen *keine* Lust hat, so bescheiden zurückzutreten, als *von allen Seiten zugleich* geschehen muß, wenn die gewaltsame Spannung ganz aufhören soll, die vom Rechte das gerade Gegenteil ist. Glaube übrigens niemand, daß hier ein unvorsichtiges, einseitiges Zurücktreten empfohlen wäre, welches unter gegebenen Umständen den Streit nur mehren würde. — Wir haben uns bei diesem Gegenstande lange aufgehalten, weil es im gegenwärtigen Falle unerläßlich ist, dem bösen Geiste

des Spinozismus ganz entschieden entgegenzutreten. Das alte Naturrecht ist demselben näher verwandt, als man glaubt; es paßt eigentlich in kein anderes System, und völlig konsequent durchgeführt ist es von keinem, als von SPINOZA. Dies muß noch mit wenigem gezeigt werden, und es wird leicht klar sein, wenn wir nachweisen, daß beides, das alte Naturrecht und Spinozismus, in dem *Rechte des Stärkeren* zusammenlaufen, wovon jedermann weiß, daß es das Unrecht selbst ist. Was tut derjenige, der zugreift, um eine herrenlose Sache sich zuzueignen? Er nutzt den Umstand, der Erste zu sein, zum Nachteil anderer, und freut sich, ihnen den Vorwurf zuschieben zu können, sie hätten den Streit angefangen, wenn sie etwa hintennach kämen, um auch etwas von der Sache zu gewinnen. In der Tat aber ist seine Okkupation, sein Verengen der Sphäre des Freiheitsgebrauchs, seine Geringschätzung der *vermutlichen* Wünsche anderer, *welchen er den Zugang sperrt,* der wahre Anfang des Streits; und die wissentliche Benutzung des Vorteils, *prior tempore* zu sein, ist wesentlich nicht verschieden von Gewalt und List, das heißt, vom sogenannten Rechte des Stärkern. Das Wesentliche liegt nämlich immer nur in der Einbildung, als hätte man *wider den Willen anderer* Rechte erwerben können; das dazu gebrauchte Verfahren aber ist ganz gleichgültig. Und diese Einbildung läßt sich mit andern Worten so ausdrücken: *der Stärkere ist der Bessere;* welches wieder soviel heißt als: *der Überschuß der Realität* in dem Einen über die in dem Andern, gibt den Vorzug. Also wenn irgendwo alle Realität wäre, so fände sich eben daselbst das ganze Recht. Nun ist eben dies die Behauptung des SPINOZA, in der absoluten Substanz, als solcher, sei auch das Ganze des Rechts; und wo sie selbst geteilt erscheine (in der Gestaltung der individualen Existenz), da sei nach gleicher Proportion auch das Recht eingeteilt. Demnach zeigt sich unverkennbar das vorerwähnte Zusammenfallen des Naturrechts mit dem Spinozismus. Wenn aber die Stärke, samt der Gunst der Umstände, verschieden und trennbar ist von dem Rechte, dann ist weder die absolute Substanz, als solche, der Sitz des Rechts, noch richtet sich nach ihrer geteilten Erscheinung das Verhältnis, wieviel Recht einem jeden zukomme, noch kann sich Einer auf seine Stärke, oder auf irgend einen seiner äußern Vorteile, berufen, um ein Vorrecht zu beweisen, folglich hilft ihm auch kein Früher-Kommen, kein erstes Ergreifen, keine Okkupation, — es wäre denn, was freilich in unsern Staaten und nach vorhandener Gesetzgebung die Sache gänzlich verändert, *daß die Gesellschaft eingeräumt hätte, sie wolle das erste Zugreifen als einen Rechtstitel gelten lassen.*

Es wird nun hoffentlich nicht nötig sein, ausführlicher zu zeigen, daß wegen der gänzlichen Nullität der Okkupationslehre (worauf die Formation sehr leicht zurückzuführen ist), das Naturrecht eine Umwandlung, die in alle Teile eingreift, erfahren muß; zugleich aber leuchtet ein, daß von einer Lehre, deren Grundlage der Spinozismus ausmacht, diese Umwandlung nicht ausgehn kann; also ist nur noch übrig, die Tatsache nachzuweisen, daß Hr. Prof. HEGEL wirklich auf dem Wege sich befindet, wo man ihn erwarten mußte. Er behauptet § 44 ein absolutes Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen; und mengt nach seiner

Weise dahinein ein Stückchen vom *Fichteschen* Idealismus, der freilich, wenn er nur wahr wäre, in die Sachen eine ursprüngliche Bestimmung zur Dienstbarkeit hineinbringen würde; denn *nach* FICHTE ist die Materie nichts anderes, als scheinbarer Widerstand für die Freiheit, den sie überwinden soll und wird; wie nun dabei die Naturphilosophie (die sogenannte unseres heutigen deutschen Publikums), mit ihren zwei *gleich* ewigen Anfängen, dem *Natürlichen* und dem Geistigen, sich befinden möge, — das können wir leicht sagen; ein paar Inkonsequenzen mehr oder weniger schaden in dieser Naturphilosophie nichts! — Hr. H. lehrt ferner (schon § 41): „die Person muß sich eine *äußere Sphäre ihrer Freiheit* geben, *um als Idee zu sein.*“ Dieser Satz ist Hrn. H.s Eigentum, denn zu einer idealen Existenz hat gewiß noch niemand eine Sphäre in der Sinnenwelt requiriert. Im § 45 heißt es: *„Daß Ich als freier Wille mir im Besitze gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher Wille bin, macht das Wahrhafte und Rechtliche darin, die Bestimmung des Eigentums, aus.“* Dieser Satz spricht deutlich den groben Egoismus des Naturrechts aus; und klärt den minder deutlichen auf, der von der Okkupation handelt: „daß die Sache dem in der Zeit zufällig Ersten, der sie in Besitz nehmen kann, angehört, ist, weil ein Zweiter nicht in Besitz nehmen kann, was bereits Eigentum eines andern ist, eine sich unmittelbar verstehende, überflüssige Bestimmung.“ Freilich kann ein Zweiter nicht in Besitz nehmen, was bereits Einer sich zueignete; und *gerade darum* soll niemand sich etwas zueignen, bis er den Willen der andern weiß, welche andere sich auch nichts zueignen sollen, bis sie seinen Willen wissen. Das ist der wahre Grundgedanke des Rechts, der notwendig gelehrt und gelernt werden muß, um die Menschen im rechtlichen Sinne zu humanisieren; jener Egoismus aber braucht nicht gelehrt zu werden; die rohe Willkür weiß ihn von Natur.

Es gereicht aber zu Hrn. H.s und aller Naturrechtslehrer Entschuldigung, daß es einen schlüpfrigen Punkt gibt, bei welchem sie leicht ausgleiten konnten. Dies ist der menschliche *Leib,* worüber Hr. H. mit gänzlicher Zustimmung des Rez. u. a. folgendes sagt: „Ich kann mich aus meiner Existenz in mich zurückziehn, und sie zur äußerlichen machen, — die besondere Empfindung aus mir hinaushalten und in Fesseln frei sein. Aber dies ist mein Wille; *für den andern* bin ich in meinem Körper; *frei für den andern* bin ich nur als frei im Dasein. Meinem Körper von andern angetane Gewalt ist *mir* angetane Gewalt.“ Dies ist richtig, aber es konnte besser entwickelt werden. Liegt einer in Fesseln: so ist Streit zwischen dem ganzen System des Strebens und Wollens, welches durch die Fesseln an seiner Äußerung gehindert wird, einerseits, und andrerseits dem Willen, der die Fesseln schmiedete. Dieser Streit bleibt völlig unberührt durch die Frage, ob der Gefesselte ein Weiser sei oder nicht. Denn der Weise fesselt nicht sich selbst, d. h., er hemmt nicht jenes System des Strebens und Wollens, aus welchem leibliche Handlungen würden hervorgegangen sein; dies bleibt vielmehr in dem vorigen Streite ganz unvermindert begriffen; sondern nur den Affekten, welche aus seiner unglücklichen Lage hervorgehen, setzt der Weise eine Kraft entgegen, wodurch mit mehr oder weniger Anstrengung, ein künst-

liches *Gleichgewicht* entsteht, das man, mit nützlicher stoischer Rhetorik, aber fern von wissenschaftlicher Genauigkeit, *Freiheit* zu nennen pflegt. Oder meint man, weil zwei Hebel, der eine gar nicht, der andere bis zum Brechen belastet, die gleiche horizontale Lage zeigen, darum passe auf beide ein gleicher Name? — Der Mann in Fesseln zeigt uns nun *einen Streit, der nur von einer Seite kann vermieden werden;* und das ist's worauf hier, und in unzähligen analogen Verhältnissen, alles ankommt. Hinweg mit den Fesseln! Das ist das einzige Mittel, den Streit zu heben; und der, welcher sie jenem anlegen ließ, ist der alleinige Urheber des Streits (vorausgesetzt, daß nichts anderes vorherging); ihn allein trifft der Vorwurf, den der andere nicht vermeiden *kann,* weil beinahe sein ganzes Wollen *unwillkürlich* in leibliche Bewegungen ausschlägt, — mit einem Worte, *weil ein Naturverhältnis vorhanden ist, welches anzeigt, von welcher Seite der Streit allein könne vermieden werden.* Solcher Naturverhältnisse gibt es nun mancherlei; aber das Merkwürdigste ist, daß in Ansehung ihrer ein *Größenunterschied* stattfindet, indem einige bestimmter, andere minder genau und strenge vorschreiben, von welcher Seite der Streit *leichter, dauernder, zuverlässiger* vermieden werde. Eine ackerbauende Nation wächst mit ihrem Boden zusammen, fast so, wie im einzelnen Menschen der Geist mit dem Leibe; dies gilt noch *mehr,* wofern die Nation blühende Städte hat; es gilt *minder* bei Nomaden, Jägern, Fischervölkern. Eine Familie wächst mit den Besitzungen zusammen, welche die Quellen ihres Wohlstandes ausmachen, sie würde sich unwillkürlich gegen den Verlust derselben, beim Tode des Familienhauptes sträuben, wenn man auf einmal die Erbrechte aufhöbe, wodurch die häusliche Existenz von den Todesfällen der Individuen mehr oder weniger unabhängig gemacht wird. Hier sieht man nun die Abstufung in dem, was natürlicherweise für Recht angenommen, und als solches festgestellt werden muß. Ein Gesetz, welches den Menschen den Gebrauch ihrer Glieder verböte, läßt sich nicht denken, hingegen ein solches, wodurch die Erbschaftsmassen der Nation zuflössen, um wieder gleich verteilt zu werden, läßt sich wohl denken, doch aber schwerlich billigen, weil es in den Familien einen natürlichen, unvermeidlichen, starken Widerstand finden, folglich eine Quelle allgemeiner Unzufriedenheit werden würde. Hierzwischen in der Mitte steht nun eine Menge anderer Gegenstände: in Ansehung derer man von *unveräußerlichen Rechten* zu sprechen pflegt (so auch Hr. H., der in seinem § 66 *Sklaverei, Leibeigenschaft, Unfähigkeit Eigentum zu besitzen,* und *Unfreiheit desselben,* in eine Linie stellt, ohne die verschiedenen *Grade* und *Arten* der Verkehrheit in solchen Verhältnissen anzudeuten), und wobei man sich auf den gesunden Menschenverstand verläßt, den natürlichen Feind jeder Unterdrückung, ohne zu überlegen, was man der wissenschaftlichen Genauigkeit schuldig sei. Hat man sich einmal erlaubt, das Recht auf den eignen Leib aus der unmittelbaren Besitznahme zu erklären, ohne dabei an den Willen anderer auch nur zu denken, so greift ganz von selbst dieses rücksichtlose Besitznehmen weiter, nach Nahrung, Bedeckung, Wohnung, kurz nach allen Bedürfnissen des Leibes, — denn was hülfe der Leib ohne die Bedingungen seiner Existenz? Hintennach kommt auch das *geistige* Leben, um diese Ansprüche noch weiter zu

treiben. Das ist die Verführung, welcher die Naturrechtslehrer unterlagen. Erst gewöhnten sie sich, bei notwendigen Bedürfnissen die Okkupation als Rechtstitel gelten zu lassen; was ihnen hier unvermeidlich und unwidersprechlich schien, das ging ungezügelt weiter, bis überhaupt das rohe Zugreifen, sogar mit der bösartigen Absicht, andere auszuschließen, Grund des Eigentums wurde.

Soll nun der *Staat* als Rechtsgesellschaft betrachtet werden (eine richtige, aber unvollständige Ansicht), so häufen sich unvermeidlich die zuvor begangenen Fehler. Hat man die vorerwähnten Naturverhältnisse nicht auf dem gehörigen Wege in die Rechtslehre eingeführt, so erscheint das Wollen der Menschen auf dem Punkte, wo der Staat soll gebildet werden, noch als ungebunden, und jeder willkürlichen Richtung fähig; hiermit entsteht die Vorstellung von einem beliebigen Vertrage, den der werdende Staatsbürger in eben der Gesinnung schließe, womit er etwa einen Zaun um sein Grundstück herumziehen würde. Nachdem diese Meinung sattsam ist ausgesponnen worden, hat man gefühlt, daß sie die *wirkliche Natur* des Staats ebensowenig *erkläre,* als sie seiner *idealen Würde* und Hoheit genüge. Dies sind nun zwei ganz verschiedenartige Fehler; der eine liegt auf der Seite der theoretischen, der andere auf jener der praktischen Philosophie. Aber von Hrn. HEGEL, der beides zusammenwirft, muß man die bestimmte Nachweisung, wo jene Fehler eigentlich ihren Sitz haben, nicht verlangen. Ihm kommt gar geschwind und leicht jener Grundzug seiner Lehre zu Hilfe, vom *Besondern* und vom *Zurücknehmen in die Einheit.* „Die Vernünftigkeit bestehet, *überhaupt*, in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit; und *hier*, in der Einheit der objektiven Freiheit, d. i. des allgemeinen substantiellen Willens, und der subjektiven, individuellen Freiheit. *Die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen. Das Individuum hat nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, insofern als es ein Glied des Staats ist.*“ Wirklich des Staats? der, indem er einige verknüpft, andere trennt; der nicht bloß Freunde, sondern auch Feinde macht? der nur um äußere Handlungen, nicht um Gesinnungen sich kümmert? dem der Gute und der Böse gleich gilt, sobald einer wie der andere den Gesetzen gleiche Fügsamkeit beweiset? Ist's wirklich der *Staat,* der jenen Gedanken von der Zurückbildung des Individuums in die absolute Substanz ausdrücken soll? Oder spielt Hrn. H. hier dieselbe Phantasie einen bösen Streich, die in der Naturphilosophie schon so oft einen Pfahl für ein Götterbild ansah? Dachte er sich vielleicht einen Kreis der innigsten Herzensfreundschaft, worin das individuelle Leben über dem allgemeinen vergessen wird; und ist ihm etwa noch niemals ein Finger von den Rädern der Staatsmaschine geklemmt worden? In dem Falle wünscht Rez. ihm von Herzen Glück, selbst wenn seine Staatslehre unter diesem Mangel an Erfahrung sollte gelitten haben. Merkwürdig aber ist in dieser Hinsicht eine Äußerung der Vorrede, die ich wörtlich abschreiben werde: „Diese Abhandlung, sofern sie die Staatswissenschaft enthält, soll nichts anderes sein, als der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon sein, *einen Staat, wie er sein soll,* konstruieren zu sollen;

die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er sein soll, sondern vielmehr, *wie er, das sittliche Universum,* erkannt werden soll. — Das, *was ist,* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie; denn das, was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes *ein Sohn seiner Zeit;* so ist auch die Philosophie, *ihre Zeit in Gedanken erfaßt.* Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als ein Individuum überspringe seine Zeit. — Geht seine Theorie in der Tat darüber hinaus, baut es sich eine Welt, *wie sie sein soll,* so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen, — einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt.“ Ob das wohl Ernst ist? Soll man glauben, Hr. H. sorge mehr dafür, in die wirkliche Welt zu passen, als in die Welt, wie sie sein soll? Alle ausgezeichneten Denker haben von jeher gesucht, sich über die Wirklichkeit zu erheben; und die heutige gebildete Welt ist wirklich schon dahin gekommen, daß sie dies Streben kennt und achtet. Wie sie über einen Philosophen urteilen möchte, der von der Fähigkeit oder dem Wunsche verlassen wäre, sich über die Wirklichkeit zu erheben, wollen wir lieber nicht genauer bezeichnen; gewiß wird sie Hrn. H. eher eine große Inkonsequenz verzeihen, als unter solchen Voraussetzungen die strenge Konsequenz selbst. Wie er aber dazu komme, der Wirklichkeit so auffallend zu huldigen, das läßt sich zum Teil aus dem Satze erkennen: „Einem Volke eine, wenn auch ihrem Inhalte nach mehr oder weniger vernünftige Verfassung *a priori* geben zu wollen, — dieser Einfall übersähe gerade das Moment, durch welches sie mehr als ein Gedankending wäre. *Jedes Volk hat deswegen die Verfassung, die ihm angemessen ist, und für dasselbe gehört.*“ Welche Verfassung gehört denn wohl für Frankreich? welche für Italien? welche für Spanien? welche für Portugal? welche für Griechenland? Wenn nun die Verfassungen, so wie in Frankreich seit 1789, beständig wechseln, ist denn in jedem Augenblick die eben vorhandene die rechte?

Der Verf. hat die Scylla vermieden, und ist in die Charybdis gefallen. Hätte er nur deutlich unterschieden zwischen jenen papiernen Konstitutionen, die einem Volke ohne Rücksicht auf die Naturverhältnisse und auf die Bildungsstufe, wovon teils sein bleibendes Wollen, teils dessen Beweglichkeit abhängt, etwa aufgedrungen oder aufgeredet werden, — und zwischen jener Reihe von unvermeidlichen Problemen, welche an solchen Orten und zu solchen Zeiten, wo ernstlich nach einer Verfassung gesucht wird, müssen zur Sprache gebracht, und auf irgend eine Weise beantwortet werden? Meint denn der Verf., daß hier alles schlechthin relativ sei? Und wenn wir etwa auf das Nützliche sehen wollen, ist's denn etwa eine wohltätige Lehre, daß gar keine festen Punkte vorhanden seien, wonach der Streit der Meinungen könne geschlichtet werden? — Doch wir irren uns! Ungeachtet der Versicherung, jedes Volk habe schon die Verfassung, die für dasselbe passe, — wodurch nun jede Untersuchung überflüssig werden müßte, redet der Verf. doch mancherlei über diesen Gegenstand in *seiner* spitzfindigen Dialektik, die nirgends ungeschickter angebracht werden konnte, als hier; da jedoch Rez. nicht Beruf findet, den vorbeschriebenen modifizierten Spinozismus bis hierher in

seiner Entwicklung zu verfolgen, so hebt er nur ein goldnes Wort aus, das zum Ersatz für manches andere dienen kann: „Das Negative zum Ausgangspunkte zu nehmen, und das Wollen des Bösen und das Mißtrauen dagegen zum Ersten zu machen, und von dieser Voraussetzung aus nun pfiffigerweise Dämme auszuklügeln, die als eine Wirksamkeit nur gegenseitiger Dämme bedürfen, charakterisiert dem Gedanken nach den negativen Verstand, und der Gesinnung nach die Ansicht des Pöbels. Mit der *Selbständigkeit* der Gewalten, z. B. der exekutiven und der gesetzgebenden Gewalt, ist, wie man dies auch im Großen gesehen hat, die Zertrümmerung des Staats unmittelbar gesetzt; oder der Kampf, daß die eine Gewalt die andere unter sich bringt, und dadurch den Staat rettet.“ Wie gern würde Rez. mehr solche Stellen ausziehen, wenn er deren gefunden hätte! Aber die konstitutionelle Monarchie, welche der Verf. nun sogleich aus gesetzgebender, regierender und fürstlicher Gewalt zusammensetzt, ist im wesentlichen bekannt; die Stände mit zwei Kammern sind es gleichfalls; und auch die Bemerkungen über Repräsentation, nicht der Menge, sondern der großen Interessen, — desgleichen über die Wahlen, welche so leicht vom Parteigeiste benutzt werden, weil die Mehrzahl der Stimmfähigen sich aus Gleichgültigkeit gar nicht einfindet, — sind zwar treffend, aber nicht neu. Rez. eilt zum Schlusse dieser Beurteilung, aus welcher, innerhalb des in diesen Blättern schicklichen Raums, nun einmal keine vollständige Abhandlung werden kann. Der Verf. des vorliegenden Buches zeigt sich als ein männlicher Denker, dem man eher Scharfsinn als Erfindungsgabe zuschreiben kann, der sich wenigstens bemüht hat, auf seine Weise Ordnung und Bestimmtheit in seine Ansichten zu bringen, der im einzelnen manchen richtigen Blick tut, und der wahrscheinlich das Ganze richtiger sehen würde, wenn der Schellingsche Unfall des Versinkens in den Spinozismus nicht auch ihn betroffen hätte. Die eigentümlichen Formen des Buchs sind geradeso vergänglich, als hundert ältere; der Stil so holpricht, daß man ihn kaum ertragen kann. Nichts berechtigt den Verf. zu dem hohen Tone, welchen er sich erlaubt; und wovon nun noch muß gesprochen werden, weil die frühern Anmaßungen des Verfs. und der Schule, wozu er gehört, noch in frischem Andenken sind. Hr. H. spricht in der Vorrede von dem schmählichen Verfalle,. in welchen die Philosophie in unsern Zeiten versunken ist; er sollte davon schweigen, denn dieser Verfall ist in der Zeit geschehen, in welcher niemand lauter und beißender geredet hat, als die Schule, wozu er selbst zu rechnen ist. Nichts anderes ist schuld an diesem Verfalle, als die Dreistigkeit, die Keckheit dieser Schule, die von jeher *behauptete* statt zu *prüfen*, und *phantasierte*, statt *streng und scharf* zu *denken*. Hätte eben diese nämliche Schule den Grad von Strenge, den sie nach außen hin ausüben wollte, gegen sich selbst gewendet, so wäre die Philosophie jetzt in einem blühenden Stande. Ganz unnötige Mühe gibt sich Hr. H. in der Vorrede gegen Hrn. Hofrat Fries: dieser Denker ist bekannt, und jedermann weiß längst, welches Benehmen er nach der, in der Schellingschen Schule eingeführten Sitte zu erwarten hat, sobald diese sich gereizt findet, über ihn ihre Galle zu ergießen. Waffen der Art werden stumpf durch den Gebrauch; und unfeine Reden

schaden am Ende niemanden, als demjenigen, der sie abzulegen niemals Zeit findet. In Hoffnung, daß Hr. H. dieses endlich selbst begreifen werde, ersucht ihn der Rez. in künftigen Schriften solche Ausdrücke, wie *aufgekochter Kohl,* solche Superlative wie *am totesten undledernsten* usw. zu vermeiden.

Beneke, Fr. Ed., Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen. — Berlin, 1820.

Gedruckt in: Jenaer Literatur-Zeitung 1822, Nr. 47. Kl. Sch. III, S. 532. SW. XII, S. 415.

Wenn Klarheit und Beweglichkeit des Geistes, verbunden mit Selbständigkeit der eigenen Meinung und Freiheit vom Autoritätsglauben, das ganze Talent des Philosophen ausmachten: so würde Rez. zur Erscheinung eines neuen, und, wie man neulich zufällig erfahren hat, noch sehr jungen, und um desto mehr hoffnungsvollen Philosophen dem Publikum aufrichtig Glück wünschen. Das größte Hindernis, welches diesem Glückwunsche entgegensteht, ist die Behauptung des Verfs. in der Vorrede: es sei gewiß eine falsche Scham, *nicht öffentlich lernen* zu wollen; und diese Beschuldigung sollte ihn nie treffen. Freilich; niemand kann sich davor ganz hüten, öffentlich lernen zu *müssen;* wenn aber einer es leichtfertig darauf wagt, so wird weder er selbst, noch das Publikum etwas Tüchtiges lernen. Wie geschwind das öffentliche Lernen beim Verf. gehe, davon legt S. 58 ein Zeugnis ab, welches um desto eher gleich hier einen Platz finden mag, weil es in mehr als einer Hinsicht charakteristisch ist. Die Rede ist vom *inneren Sinne,* durch welchen wir unsere eigenen Tätigkeiten wahrnehmen müssen, wenn sie uns nicht völlig wieder entschwinden sollen. „Gewiß ein eigenes Verhältnis (sagt der Verf.), und schwer, in seinem ganzen Umfange zu denken; denn dieses Wahrnehmen ist ja wieder Seelentätigkeit und soll sie uns nicht entschwinden (mit ihr dann natürlich auch die erste): so muß sie wieder wahrgenommen werden, und diese Tätigkeit wieder, und so in alle Ewigkeit fort. Auf der andern Seite aber hat man die Tätigkeiten im Gedächtnisse und Verstande aufbehalten, und sie nach den bekannten Gesetzen mannigfach erwecken lassen (wo sie also doch nicht entschwunden waren), völlig, ohne des inneren Sinnes auch nur zu erwähnen. Obgleich es also der Kantischen Schule beliebt hat, auch dem inneren Sinn, gleich den anderen Seelenvermögen, in der sogenannten reinen Apperzeption ihre leere Grundform zu erteilen; *so trage ich doch kein Bedenken, alles, was man (und ich selbst früher) vom inneren Sinne gesagt hat, für Erdichtung zu erklären.*" — Rez. weiß nicht, *wieviel früher* der Verf. das Gegenteil gelehrt habe; aber sehr deutlich ist zu sehen, daß derselbe sich auch jetzt noch übereilt; und das gerade an *der* Stelle, die für eine Erfahrungsseelenlehre die allergefährlichste ist. Denn der innere Sinn wird eben für die Erkenntnisquelle dieser Wissenschaft gehalten; und wer über diesen, allerdings schwierigen, Punkt leicht die

Meinung wechselt, der gerät mit Recht in Verdacht, bei weitem nicht tief genug gedacht, und seine eigenen, vielleicht richtigen Bemerkungen noch lange nicht gehörig benutzt zu haben. Rez., der gerade die Bedingungen des Selbstbeobachtens und Selbstbewußtseins zum Gegenstande vieljähriger Untersuchungen gemacht hat, und freilich längst weiß, daß die hergebrachten Vorstellungsarten hierüber im höchsten Grade dürftig und verkehrt sind, gibt dem Verf. gern das Zeugnis, daß er einige richtige Blicke getan habe, worin die obige Bemerkung von der unendlichen Reihe des Wiederbeobachtens mitzuzählen ist; aber alles ist noch so unvollständig und roh, daß man nicht daran denken kann, mit dem Verf. in den Gegenstand tiefer hineinzugehen.

Um die Ansicht des Verfs. genauer zu bezeichnen, können wir mit einem Worte sagen, daß er sich gänzlich zum *Empirismus* hinneigt. Dies werden folgende Stellen deutlich genug bezeugen (S. 45): „Man hat den, aus der Erfahrung hervorgehenden Arten der Erkenntnis eine andere *erdichtete* gegenüber gestellt, welche man Erkenntnis *a priori* nannte. Was von dieser, *weder in ihrem Wesen erkennbaren, noch einmal denkbaren Hypothese* angeborener Ideen oder Denkformen zu halten ist, habe ich oben angezeigt“ (Rez. hat nichts Genügendes gefunden), „die Erkenntnis *a priori* aber wird jeder Aufmerksame als *die* Erfahrungserkenntnis erkannt haben, welche, *durch die Vergleichung unendlich vieler Fälle* entstehend, die höchste Allgemeinheit verstattet. Etwas anderes ist sie auch bei den Heroen der Philosophie nicht. — Am festesten begründet ist die Mathematik; natürlich: *denn sie umfaßt das Gebiet des Gesichtssinnes, der als der bestimmteste und die größte Menge von Eindrücken empfangende so viele und so deutliche Tätigkeiten darbieten mußte, daß sie, immer inniger ineinander gearbeitet, sehr bald die höchsten Begriffstätigkeiten rein und umfassend hervortreten ließen.*“ Mit solchen Lehren kann man in Frankreich und England Beifall erlangen; wie aber der Verf. es wagen konnte, damit im deutschen Publikum hervorzutreten, ist beinahe nicht zu begreifen. Soll man es noch sagen, daß eine Vergleichung *unendlich* vieler Fälle niemals vollendet sein würde? und daß eine mathematische Demonstration auf *gar keiner* Vergleichung, sondern auf Einsicht in die Notwendigkeit beruht, die *in jedem einzelnen Falle vollständig* vorhanden ist? — Zwar darin ist Rez. mit dem Verf. einverstanden, daß es keine Denkformen *a priori* gebe; er wünschte nur, dies besser bewiesen gesehen zu haben, als im vorliegenden Buche. Aber wenn einer gewahr wird, die gewöhnliche *Erklärung* der Erkenntnis *a priori* aus den vorgeblichen Anschauungs- und Denkformen sei falsch: so folgt daraus noch nicht, daß *seine* Erklärung aus bloßer Induktion besser sei. Vielmehr ist der letzte Irrtum noch größer, als der vorige, indem er ein gänzliches Verkennen aller der Wissenschaften beweist, in denen die Erkenntnis *a priori* vorkommt. Eine Philosophie, die gar keinen Weg aus dem Kreise der Erfahrung hinaus zu finden weiß, ja die gar nicht einmal ein Bedürfnis dieser Art rege macht, und selbst empfindet, — mag immerhin ganz schweigen; die Erfahrung wird schon statt ihrer reden!

Ungeachtet nun längst bekannt, daß der Empirismus nicht im stande ist, die versprochene Grundlage alles Wissens aufzustellen, bildet sich der

Verf. doch am Ende seines Buches ein, er habe zu apodiktisch sicherer Erkenntnis geführt, und zwar auf eine überaus einfache Weise: „Denn wenn überhaupt irgend eine Aufgabe gestellt wird für die Wissenschaft: so muß doch etwas genannt werden, wovon man etwas wissen will; die *Sprachmuskel-* oder *Gehörtätigkeit* aber, welche das genannte Wort ausmacht,“ (wer wird so an den Worten kleben?) „kann durchaus nichts anderes bezeichnen, als eine *menschliche Tätigkeit;* denn außer solchen aus der inneren menschlichen Kraft und einem Reize entstandenen, und *als solche* unauflöslichen Tätigkeiten gibt es *nichts* im Menschen, und also für den Menschen. *Alles Wissen aber besteht nur darin, daß jede solche einfachere oder zusammengesetztere Tätigkeit sich selbst gleich ist;* und daß, wenn ich sie durch passende Worte bezeichne, diese eben dasselbe, als andere, anders gewählte, aber ebenso passende Worte bedeuten. Damit nun dies möglich werde, und ich im stande sei, die bezeichnete Tätigkeit in gehöriger Vollkommenheit hervorzubringen, so kommt es darauf an, daß sie erst *einmal* in dieser Vollkommenheit dagewesen sei. Jede Frage muß schon aufgelöst sein, sobald wir die Aufgabe recht gefaßt, d. h. die Tätigkeit, welche durch dieselbe bezeichnet wird, in ihrer ganzen Vollständigkeit in uns erzeugt haben; und zur Erleichterung des letzten ist das meiste geschehen, wenn die *Grundtätigkeiten* gefunden sind, aus welchen die große Mannigfaltigkeit aller menschlichen Tätigkeiten besteht.“ Dies, meint der Verf., sei durch ihn geleistet worden. Man sieht daraus, welches Gewicht er auf den Inhalt seines ersten Paragraphen legt, der von den Grundtätigkeiten handelt, und als solche — die Sinne und die Muskeltätigkeiten angibt! Rez. kann sich nicht darauf einlassen, das Ungründliche eines solchen Philosophierens durch den ganzen Zusammenhang des Buches nachzuweisen; er muß sich begnügen, einige Proben auszuheben, von denen man auf das Übrige schließen mag. S. 12 ist die Rede von den Seelenvermögen; der Verf. weiß nicht, warum man sie verwerfe; und warum man nicht ebensowohl sagen soll, die Seele habe das Vermögen durchs Auge zu sehen, als: der Magnet habe das Vermögen, Eisen anzuziehen. Die *nächste* Antwort ist, daß der Magnet kein *Vermögen*, sondern eine *Kraft* hierzu besitzt, die *stets* wirkt, wo Gelegenheit ist; während die sogenannten Seelenvermögen Produkte der Unwissenheit sind, ob unter gegebenen Umständen ihr Thun geschehen werde oder nicht. Im § 2 werden Begriffstätigkeiten aus öfterem Erwecken ähnlicher Vorstellungen durcheinander abgeleitet; zweifelt jemand, so kann der Verf. seinem ausdrücklichen Geständnisse zufolge weiter nichts tun, als jeden auf seine eigene Erfahrung verweisen. Er räumt dabei ein, die Selbstbeobachtung sei hier schwerer anzustellen, als in anderen Fällen, — und ist doch nicht aufmerksam darauf geworden, daß die Dunkelheit und Schwankung der inneren Wahrnehmung durchaus nicht taugt, der Wissenschaft ein sicheres Fundament zu geben. Dabei wird allerlei über Subjektives und Objektives geredet, welches bloß verrät, wie leicht der Verf. mit den Systemen anderer fertig geworden ist. Im § 3 folgt Urteilsbildung; diese soll in weiter nichts bestehen, als darin, daß zwei gleiche Tätigkeiten einander erwecken, und in der Seele zugleich sein können. Wo bleiben nun die negativen Urteile? Wo bleibt der Unterschied des

Subjekts und Prädikats? Warum sind allgemein bejahende Urteile in der Regel nicht, wie die mathematischen Gleichungen, unbeschränkter Umkehrung fähig? An das alles hat der Verf. gar nicht gedacht; und man darf ihm dreist sagen, daß er von den großen Schwierigkeiten, das logische Denken psychologisch zu erklären, auch nicht die entfernteste Ahnung habe. Gelegentlich erklärt er hier *Wahrnehmen und Sein* für den Menschen, also *für alle Wissenschaft, gleichbedeutend;* hat denn der Mann wirklich noch niemals an dem Sein des Wahrgenommenen gezweifelt? noch nie vernommen, daß gerade die größten Denker das Wahrgenommene für *nicht-seiend* erklären? oder durch welche Machtsprüche glaubt er dagegen sich erheben zu können? — Der § 4 handelt von Ursache und Wirkung. Hier ist der Verf. auf einmal Kantianer; gerade hier, wo die schwächste Stelle der ganzen Kantischen Lehre sich findet! Beständiges Aufeinanderfolgen hält auch der Verf. für Kausalität. Rez. muß ihm dann freilich sagen, daß der Kausalbegriff gar nicht an die Zeit geknüpft werden kann, daß vielmehr jede Ursache eben dann Ursache ist, wann sie ihre Wirkung tut, und daß dieses dann ebensogut zeitlos, also ewig dauernd, als in einen bestimmten Zeitpunkt fallend, jedoch allemal gänzlich *ohne* Succession der Ursache und Wirkung, kann und muß gedacht werden. Im § 5 (überschrieben: kurze Übersicht alles Wissens) ist unter anderem von dem wichtigen Umstande die Rede, daß ein Gegenstand für mehrere Sinne verschiedene Merkmale hat. Hier versichert der Verf. „*spekulativ oder streng wissenschaftlich betrachtet sei der Gegenstand ebensowohl der scharfe Geschmack, als die rote Farbe;*" während die mindeste Überlegung zeigt, daß eben darum, weil *rot* nicht *scharf* ist, der Gegenstand selbst von seinen Merkmalen unterschieden werden muß, und schon im gemeinen Leben unterschieden wird. An diesem Punkte, wo zuerst vom Wahrgenommenen das Seiende sich lostrennt, verläßt der Rez. den Verf. mit dem ebenso ernsten, als aufrichtigen Wunsche, es möge ihm *bald* gelingen, einzusehen, warum die Erfahrung sich selbst nicht genügt, warum die Spekulation sich über den Empirismus erheben mußte. Geschieht das nicht *bald:* so dürfte es zu spät werden.

Beck, J. S., Lehrbuch der Logik. — Rostock und Schwerin, in der Stillerschen Hofbuchhandlung, 1820. XVI u. 120 S. (12 Gr.)

Gedruckt in: Jenaer Literatur-Zeitung 1822, Nr. 47. SW. XIII, S. 373.

Obgleich wir an Logiken Überfluß haben, so ist dennoch jede neu erscheinende ein erfreulicher Beweis, daß die Wissenschaft fortwährend gelehrt und gelernt wird, ungeachtet des in den letzten Jahrzehnten hier und da entstandenen, gewiß sehr schädlichen Vorurteils von ihrem wenigen Nutzen. Sie hat Überschätzung, und darum, durch eine natürliche Rückwirkung, Geringschätzung erfahren; aber ein genaues Studium, und eine vollkommene Vertrautheit mit derselben, wird stets die erste Bedingung

der Pünktlichkeit im Denken und der Bestimmtheit des Ausdrucks sein und bleiben, und die höheren Teile der Philosophie sind so vielen Irrtümern ausgesetzt, daß man kein Hilfsmittel verschmähen darf, um diesen entgegen zu arbeiten. Aber die Kürze und Trockenheit dessen, was im strengen Sinne Logik heißt, nötigte von jeher die Lehrer zu dem Versuche, ihr etwas mitzugeben, wodurch sie mehr Interesse für die Zuhörer gewinne. Dieses sollte nun wohl eigentlich nichts anderes sein, als eine reiche und wohlgewählte Beispielsammlung, welche aber deshalb schwer auszuführen ist, weil dazu viele andere Kenntnisse gehören, die man bei dem Anfänger nicht sicher voraussetzen kann. Ältere Logiken enthalten gleichwohl manchen ehrenwerten Versuch von der Art; die neueren hingegen neigen sich durchgehends zu dem Hilfsmittel, Psychologie einzumengen, ein Verfahren, welches Rez. gänzlich mißbilligt; schon aus dem von Kant angegebenen Grunde, weil die Logik nichts aus der Psychologie zu schöpfen hat; dann aber wegen der höchst leichtsinnigen, vom kritischen Geiste weit entfernten Behandlung, welche die Psychologie bei dieser Gelegenheit erfährt. Das hier Gesagte trifft auch den Verf. dieses Buches; indessen hat derselbe wenigstens nicht den Vorwurf der unbescheidenen Dreistigkeit zu tragen, mit welcher andere den nämlichen Fehler sich sogar zum Verdienst anrechnen. Er trägt es in der Vorrede als einen Fragepunkt vor: „Welcher wissenschaftliche Grund vorhanden sein könne, der dem Lehrer der Logik verbiete, auf reine Anschauungen und auf diejenigen Begriffe, die mit denselben das Bewußtsein der Dinge bedingen, aufmerksam zu machen. *Mit Leichtigkeit* (sagt er) *vernimmt der auf sich selbst achtende Verstand seine Tätigkeit.*“ Könnte Rez. ihm diese Leichtigkeit, und dieses Sich-selbst-Vernehmen des Verstandes zugeben, so wäre der Streit bald zu schlichten; der Verf. aber scheint von allem dem, was dagegen zu sagen ist, so ganz und gar keine Ahnung zu haben, — alles steht bei ihm noch so steif und fest auf demselben Platze, wo es vor einem Vierteljahrhundert stand, daß eine Veränderung seiner Ansichten nicht zu erwarten ist; auch würde es unschicklich sein, bei Beurteilung einer Logik tief in die Psychologie einzugehen. Also nur wenige Proben und Gegenbemerkungen!

„Alles in der Welt“ (so lautet der Anfang) „steht unter Regeln. Der Regeln der Dinge sich bewußt sein, heißt: die Dinge denken; sich der Dinge selbst bewußt sein, heißt: sie anschauen. Das Vermögen zu denken, ist der Verstand. Zu den Gegenständen, die wir denken können, gehört unser Verstand selbst. — *Das Bewußtsein einer Regel ist ein Begriff.* In vielen Fällen sind wir uns mancher Regeln in einer Regel bewußt. Dieses Bewußtsein der Regel an einer Regel heißt ein Merkmal des Begriffs. Wir sehen nun ein, daß ein Begriff weder wahr, noch falsch sein kann. Man hört auch von allgemeinen, besonderen und einzelnen Begriffen reden; an Urteilen machen wir leicht diese Unterscheidungen; auf Begriffe sind sie nicht anwendbar. Daß es mit bejahenden und verneinenden Begriffen sich nicht anders verhalte, kann leicht wahrgenommen werden.“ Wie viele grundlose Behauptungen in wenigen Zeilen! Kant nannte den Verstand ein Vermögen der Regeln; darum vergißt der Verf., daß Regeln allemal, wenn sie vollständig ausgesprochen werden, die Form von Urteilen

haben; wozu die Rechtsregeln, angefangen vom suum cuique tribue und neminem laede, die Beispiele liefern mögen, wenn ja Beispiele nötig sind. Und was heißt der Ausdruck: *Regeln der Dinge?* Soll man dabei an Naturgesetze denken, wonach die Dinge sich richten müssen, oder an Sittengesetze, wonach sie unter den Händen der Menschen sich richten sollen? Wie man es anfangen könne, *sich der Dinge bewußt zu sein,* begreift wohl ein Idealist, der die Dinge in seinem Bewußtsein sucht; aber was soll der Anfänger dabei denken, der zuerst Logik hört? Was sollen überhaupt Ausdrücke, die idealistisch — wenigstens *klingen,* in dieser Wissenschaft? — Wie man aus der verkehrten Definition des Begriffs, als des Bewußtseins einer Regel, wenn sie auch zugestanden würde, schließen solle, ein Begriff könne weder wahr noch falsch sein, wird niemand erraten; aber das klare Gegenteil springt in die Augen, da es *wahre* und auch *falsche* Regeln geben kann. Übrigens wollen wir, den steifen und unbewiesenen Behauptungen des Verfs. gegenüber, hier ebenso unbewiesen, den zwar nicht logischen, sondern psychologischen Satz hinstellen: *Begriffe erhalten ihre logische Bestimmtheit erst durch Urteile;* und daher ist es gar kein Wunder, daß die Unterschiede der Allgemeinheit und Partikularität, der Bejahung und Verneinung, von den Urteilen zu den Begriffen hinübergehen. — Weiter ist die Rede von Begriffen, die dem Verstande *gleichsam eingewurzelt* seien. Rez. verlangt erstlich von einer Logik, daß darin kein *Gleichsam* vorkomme; und leugnet zweitens, daß dem Verstande irgend welche Begriffe, sie mögen Namen haben, wie sie wollen, *eingewurzelt* seien; daher spricht er drittens dem Verf. das Recht ab, dergleichen — mindestens streitige — Meinungen seinen Zuhörern in der Logik einzuprägen, wodurch dieselben gegen schärfere psychologische Untersuchungen im voraus eingenommen und verblendet werden.

Nach einem ganz kurzen Abschnitte der logischen Elementarlehre, von den Begriffen und dem Verstande in engerer Bedeutung, folgt nun mit vielen Unterabteilungen, die Lehre von der Urteilskraft. Da findet sich zuerst der Machtspruch: „Nicht dem Grade nach, sondern wesentlich verschieden ist der Mensch von unvernünftigen Tieren *durch sein Bewußtsein der Dinge* und sein Vermögen, die Dinge zu denken." Erinnert man sich des obigen, nämlich Anschauung sei Bewußtsein der Dinge, so kommt heraus, daß die Tiere auch nicht einmal *anschauen!* Und doch beneiden Hunde einander die Ehre, von ihrem Herrn gestreichelt zu werden, — und Pferde den Vorrang, früher gefüttert zu werden, — so sichtbar, daß keine Pantomime deutlicher sein kann. Und dabei sollten sie weder sich, noch den Herrn anschauen? Dem Logiker kann man freilich hier nicht zurufen, *wer zu viel beweist, beweist nichts;* denn er hat gar nichts bewiesen, es sei denn dies, daß man Psychologie vorsichtiger anfassen und sie nicht in die Logik mengen soll. — Aus den sinnlichen Anschauungen werden nun weiter, gut *Kantisch,* die reinen — *leeren* Anschauungen herausgewickelt, auch unter dem Schutze der gleichen Autorität die Behauptung wiederholt: der Geometer bilde sich seinen Begriff von der Kugel; *und diesem Begriffe angemessen,* schaffte ihm seine Einbildungskraft ein Bild, eine Anschauung, dies müsse er auch tun, *denn aus dem*

bloßen Begriffe könne er nichts entdecken. Daß an dieser wohlbekannten Lehre noch etwas auszusetzen sein könne, fällt dem Verf., wie es scheint, gar nicht ein. Rez. würde ihn bitten, zu überlegen, was denn das heiße, die Anschauung sei dem Begriff *angemessen.* Beide sind nach der *Kantischen* Lehre so disparat, daß man den Punkt der Vergleichung, also auch die Möglichkeit der Angemessenheit, aufzufinden, verzweifeln muß. Diese Lehre muß also wohl irgend einen verborgenen Fehler haben; wenn aber derselbe wird gehoben sein: so daß man begreifen kann, wie die Anschauung dem Begriffe sich anpasse, dann wird noch viel klarer zum Vorschein kommen, daß nun auch rückwärts der Begriff der Anschauung muß angemessen sein, indem er ihre Merkmale enthält; daher dann folgen wird, daß jener vermeintliche unbrauchbare Begriff, aus dem sich nichts wollte entdecken lassen, ein psychologisches Hirngespinst war. — Noch weit schlimmer verirrt sich der Verf. gleich darauf in die Metaphysik. Ohne das mindeste Bedenken, ohne Spur von Rechtfertigung, sagt er: „*Die Begriffe Dasein und Wirksamkeit sind gleichgeltende Begriffe.*" Oder sollen wir das für einen Beweis gelten lassen, daß der Verf., um das Setzen des Realen in Raum und Zeit zu erklären, behauptet: die Empfindung werde ursprünglich auf eine Ursache bezogen (ein vielfach bestrittener Satz) und dann gehe hiermit dem Verstande der Begriff des Realen auf? Da hätten wir höchstens den Satz: Alle Verursachung unserer Empfindungen gibt den Begriff des Realen. Und woher kommt nun der umgekehrte: Aller Begriff vom Realen bezieht sich auf Verursachung? Doch wohl nicht durch eine logisch verbotene conversio simplex einer allgemeinen Bejahung; und noch obendrein durch Verwechslung des allgemeinen Begriffs *Verursachung* mit dem besonderen: *Verursachung unserer Empfindung?*

Doch Rez. bricht hier ab; er fürchtet von einem, zu Vorlesungen immerhin brauchbaren, Buche eine nachteilige Meinung zu veranlassen. Unter Fehlern im einzelnen leidet nicht immer das Ganze; auch gehören die bezeichneten Fehler nicht sowohl dem Verf., als dem Zeitalter, dem es bisher nicht gelungen ist, sich zum Einverständnisse über die Grenzen der philosophischen Disziplinen emporzuarbeiten. Daß ein schon so lange berühmter Denker, wie Hr. B., eine Logik werde zu schreiben wissen, wird niemand bezweifeln, und die vorstehenden Bemerkungen sind nicht dazu bestimmt, es zu bestreiten.

Hillebrand, Joseph, Doktor und Professor der Philosophie an der Universität zu Heidelberg. Grundriß der Logik und philosophischen Vorkenntnislehre, zum Gebrauch bei Vorlesungen. — Heidelberg, in der neuen akad. Buchhandlung von Groos, 1820. VIII und 261 S. (1 Rthlr. 8 Gr.)

Gedruckt in: Jenaer Literatur-Zeitung Nr. 76, 1822. S. W. XIII. S. 377.

Die Frage, wie die Philosophie den Anfängern auf Universitäten solle bekannt gemacht werden, ist an sich schon von der größten Wichtigkeit.

Wären alle Zuhörer denkende Köpfe und legten alle Lehrer, ohne Überredung anzuwenden, die Forschungen der berühmtesten Denker offen und unparteiisch vor Augen, so würden Wahrheit und Irrtum ihre natürliche Kraft gegeneinander ausüben können, und man müßte das Resultat lediglich erwarten. Diesen Zustand der Dinge kann man zwar nicht völlig erreichen, wegen der Schwäche vieler Köpfe, und wegen der unvermeidlichen Anhänglichkeit des Lehrers an seinem Systeme; aber es läßt sich doch vieles tun, um sich dem angegebenen Zielpunkte zu nähern. Die Schulen können mehr leisten, um ihre Anvertrauten nicht bloß mit Kenntnissen, sondern auch mit vorgebildeter Denkkraft zu entlassen; und die Lehrer können ihre Dogmen in den Hintergrund stellen, ihre Autorität dazu anwenden, daß sie die Zuhörer zu eigenen, mannigfaltigen Versuchen des Nachdenkens ermuntern und anregen; sie können sich auf diese Weise aus dem größern Kreise der Anfänger einen viel engern der nunmehr vorgeübten Zuhörer selbst bilden, und diesem in später zu hörenden Vorlesungen ihre eigensten Nachforschungen und Überzeugungen mitteilen. — Diese längst angestellten Betrachtungen haben dem Rez. um desto wichtiger geschienen, da neuerlich die Regierungen, und folglich auch das Publikum, welches über die Schritte jener allemal seine Meinung faßt, auf die Universitäten aufmerksamer als sonst geworden sind; eine Aufmerksamkeit die aus vielen bekannten Gründen nicht unterlassen wird, sich auf die Lehrer der Philosophie in einem vorzüglichen Grade zu richten. Rez. überläßt das Weitere dem Nachdenken des Lesers, und wendet sich zu dem vor ihm liegenden Buche. — Die etwas scherzhafte Vorrede dürfte dem Gegenstande nicht sonderlich angemessen sein. „Noch einmal eine Logik?“ ruft der Verf. im Namen derer aus, die mit dem endlosen Register der Handbücher in diesem Fache bekannt sind; als ob sich jemand wundern würde, daß ein Professor, der viel liest und viel schreibt, unter anderm auch eine Logik herausgibt. Aber das transeat cum caeteris! geht diesmal nicht so leicht, wie der Verf. zu glaubeu scheint; und zwar eben darum, weil er nicht bloß eine Logik, sondern auch eine philosophische Vorkenntnislehre geschrieben hat; besonders aber darum, weil diese sogenannten Vorkenntnisse nichts anderes sind, als Dogmen, mit denen er die Köpfe der Anfänger anzufüllen unternimmt; Dogmen einer bestimmten Schule, die von anderen heutigen Schulen geleugnet werden, die in früheren Zeiten unbekannt waren, wie sie es jetzt außerhalb Deutschlands sind; Dogmen die bloß die Dreistigkeit, aber keineswegs den Prüfungsgeist derer beurkunden, von denen sie herrühren, die eben deshalb die Ehre der Philosophie in der gelehrten Welt nicht vermehren, sondern vermindern, und die vor einer gründlichen Art zu philosophieren notwendig irgend einmal verschwinden müssen.

Zu diesen Dogmen, welche dem Geiste aller älteren Logiker und den ausdrücklichen Bestimmungen Kants geradehin widersprechen, gehört gleich die Behauptung des Verfs. von der *realen* Bedeutung der Logik, weil *„eine Wissenschaft eines lediglich Formalen keine Wissenschaft sei, sondern ein bedeutungsloses Spiel.“* Also ist wohl die ganze, große, reine Mathematik auch ein bedeutungsloses Spiel? Gewiß ist wenigstens soviel, daß von den höchst abstrakten Lehren über analytische Funktionen bis zu deren

konkreten Anwendungen herabzusteigen, doch vielmehr Schritte kostet als von der allgemeinen Logik zu den Beispielen, die ohne Mühe sich jedem Anfänger darbieten. Aber die Bedeutung findet sich, wenn Wahrheit, *Richtigkeit*, *Genauigkeit* erst gesichert sind. Die ängstlichen Fragen nach der Bedeutung bedeuten gerade soviel, als die Frage cui bono? in Beziehung auf Wissenschaft überhaupt. — Indessen können wir unser Urteil über des Verfs. Ansicht von der Logik immerhin aufschieben; da er die Logik erst im zweiten Teile seines Buchs abhandelt, so ist es billig, ihn von Anfang an zu hören. Das schlimmste ist, daß ihm die Logik helfen soll, Dinge zu bedeuten, die selbst ohne Bedeutung sind; dies verraten schon die ersten Paragraphen.

„Durch das gewöhnliche Erkennen entsteht, weil es seiner Natur nach ein *Unterscheiden* ist, das Erfassen einer Vielheit und Mannigfaltigkeit in einzelnen Vorstellungen. Der Geist kündigt sich aber in seiner Tätigkeit dem aufmerksamen Beobachter immer nur als eine innige Einheit an, daher strebt er, sich über das Viele emporzuheben.“ (Die Leser werden dem Rez. kaum glauben, daß die Worte: *immer nur*, wirklich dastehen. Statt ihrer sollte es freilich heißen: *gewöhnlich nicht*, da soeben die Rede davon war, daß der Geist im gewöhnlichen Erkennen die Dinge unterscheide. Wobei noch zu bemerken, daß nach einer alten Lehre, qui bene distinguit, bene docet und daß also nicht bloß dem *gewöhnlichen* Erkennen, sondern ganz besonders dem Philosophen, dessen erstes Talent *Scharfsinn* heißt, das Unterscheiden pflegt angemutet zu werden, und zwar darum, weil das gewöhnliche Erkennen bei weitem nicht *genau genug* unterscheidet, sondern sich überall Verwechslungen und Vermengungen zu Schulden kommen läßt, wenn auch nicht ganz so arg, wie in manchen neuern philosophisch sein sollenden Schriften.) „Die gewöhnlichen Reflexionen und Verstandes-Abstraktionen sind die nächsten Akte, in denen er sich deshalb offenbart, oder er vergleicht die einzelnen Vorstellungen, um sie in Begriffen zu vereinigen. Aber die durch Abstraktion *bewirkte* (soll heißen *gefundene*) Einheit in der Vielheit ist gleichsam nur eine *vorläufige*.“ (Wirklich? Und warum denn das? Rez. wird die nächstfolgenden Worte des Verfs. hersetzen, damit die Leser sehen können, ob hier eine Spur von Beweis, oder ob ein placitum scholae mit aller Unbefangenheit auftrete). „Dieselbe muß, um dieses zu sein, *endlich* aufhören,“ (weil der Schule die Zeit lang wird?) „und sich zu der *wahren ursprünglichen*, nicht mehr abstrakten, sondern unmittelbaren Einheit hinaufheben, oder das Denken muß zum eigentlichen Wissen werden. An die Stelle der Abstraktion tritt die Spekulation, an die Stelle des Begriffs, die Idee; der Verstand wird von der Vernunft abgelöset. Dieses geistige Streben ist das eigentliche Philosophieren.“ (Musterhafte *Konsequenz*! Von der Vielheit des gewöhnlichen Erkennens gingen wir über zur logischen Einheit und meinten, nunmehr auf dem rechten Wege zu sein; diesen Weg verfolgen wir, und gelangen — wohin? zu einer *nicht mehr abstrakten Einheit*; unstreitig nicht vermittelst fortgesetzter Abstraktion, sondern durch einen Zauber. Wenn aber die eingeschlagene Richtung nicht zum Ziele führte, warum wurde sie denn gewählt? Man sieht, es fehlt dem Verf. noch etwas an der Kunst, durch absolute Dreistigkeit zu imponieren; darum

sucht er falsche Vorbereitungen, die jedoch bloß dazu dienen können, das Unrechtmäßige des Beginnens in ein helleres Licht zu stellen.) „Aus dem vorhergehenden *begreift sich nun von selbst* (?), daß Philosophieren genau genommen, *das unmittelbar durch das Bedürfnis des Geistes getriebene Streben der geistigen Tätigkeit sei, zum eigentlichen Wissen zu gelangen*, oder durch Erfassen des *ursprünglich Einen in dem Vielen* sich selbst und das Wesen der Dinge zu begreifen, somit Wahrheit und Gewißheit in das gesamte Dasein und Leben zu bringen.“ Man sieht, wie die Dreistigkeit wächst, und für welchen Wortkram von getriebenem Streben, von dem *Streben einer Tätigkeit* (die als Tätigkeit schon im vollen Gange sein, und folglich nicht mehr *streben würde*). von einer Wahrheit, die ins Dasein erst gebracht werden soll (als ob vorher keine darin wäre), dies kleine Lehrbuch an dem Punkte, wo die Definition der Philosophie soll gegeben werden, Platz hat. Man sieht, wie die Philosophen anfangen, die Präzision des Ausdruckes selbst in einem Büchlein, das Logik heißen will, zu vernachlässigen! So stumpf sind die Federn geworden, seitdem das Ding, *das nicht ist,* — das ursprünglich Eine in dem Vielen, — den Gegenstand der Philosophie ausmachen soll. Daß nun weiter eine Reihe von rhetorischer Floskeln folgt, von der Freiheit jenes getriebenen Strebens (der ungereimte Ausdruck ist sogar noch einmal wiederholt), von Selbständigkeit, vom Urwissen und Urwahren, von abgeschlossener Totalität, *worin* die Philosophie von der Vernunft *umfangen* werde, u. dergl. m., kann man leicht dem vorigen gemäß erwarten; die Worte blähen sich in dem Maße, wie die Gedanken fehlen. Oder sollte wohl der Verf. selbst glauben, Gedanken von philosophischem Gehalte und Werte gehabt zu haben, als er ohne Grund und Zusammenhang, ohne zu zweifeln, ohne zu untersuchen, ohne sich um gehörige Bestimmung und Begrenzung zu kümmern, die oft gelesenen Sätze anderen nachsprach oder vielmehr hinwarf: „Der Geist als Intelligenz und unmittelbare Einheit, ist zugleich die Freiheit selbst;“ — „Philosophie kann, genau genommen, weder gelehrt, noch gelernt werden.“ (Kein Wunder also, daß die Philosophie, welche *hier* gelehrt wird, so wenig genau ist!) Die Philosophie kann ihrem Begriffe und Wesen nach durchaus nur Eine sein.“ Und nun vollends da, wo er von der Einteilung der Philosophie reden will: „So wie es der Einheit der Philosophie unbeschadet *verschiedene philosophische Systeme geben kann, ebenso darf zum Behuf tieferer Forschung und genauerer Einsicht in das Ganze, die eine Philosophie nach verschiedenen Richtungen betrachtet werden. Diese Betrachtung des Einen in der Vereinzelung heißt Einteilung der Philosophie.“* Hat wohl der Verf. (so fragt Rez. noch einmal) „wirklich etwas dabei“ gedacht, als er diese Worte hinschrieb? Die verschiedenen Systeme sind miteinander in lebhaftem Streite, und eins verdrängt das andere; es ist also nicht wahr, daß eine Vielheit unschädlich sei, sie zerreißen vielmehr wirklich, und ganz unleugbar, die Philosophie, welche allerdings nur Eine sein sollte und in der Tat nur Eine sein wird, sobald der Irrtum überwunden ist. Die Einbildung, daß alle Systeme doch im Grunde Eins seien, ist eine von jenen törichten und lächerlichen Tröstungen, deren sich schwache Seelen bedienen, wenn sie des Kummers voll und des Denkens müde sind;

stärkere Geister schauen dem Feinde ins Angesicht, und suchen ihn zu bezwingen. In der Philosophie muß der Widerstreit der Systeme durch Kampf geendigt werden; freilich nicht der Kampf der Gewalt und List und Überredung, sondern durch des stärkern Denkens und der lichtvolleren Darstellung. Wie nun aber konnte es dem Verf. beifallen, *hiermit* die Einteilung der Philosophie in Parallele zu stellen? Soll sein Leser oder Zuhörer glauben, die Teile seiner Lehre stritten auch dergestalt untereinander, wie die Systeme? Die praktische Philosophie bejahe, was die theoretische verneine? Die wahrhaft Eine Wissenschaft aber bestehe in dem Mißklange und Widerspruche ihrer einander aufhebenden Teile? — So sehr pflegen doch in gewöhnlichen guten Köpfen die Gedanken nicht zu fehlen oder irre zu gehen; wenn dergleichen aber einem verständigen Manne gerade dann begegnet, wenn er philosophische Vorkenntnisse niederschreibt: so sieht man deutlich, der Grund müsse in den falschen Meinungen liegen, die ihm vorschweben und die ihn für so lange der natürlichen Klarheit seines Geistes berauben. Was für falsche Meinungen das seien, wird sich bald entwickeln.

Es folgt nämlich auf den ersten Abschnitt, der überschrieben war: Einleitung in die Philosophie, der zweite unter dem Titel: *Encyklopädie der Philosophie.* Schon dies Wort kündigt an, daß der Verf. einer Versuchung nachgegeben hat, der er hätte widerstehen sollen, soweit es möglich ist. Die Anfänger einer Wissenschaft wünschen sie bald zu überschauen; die Anfänger in der Philosophie lassen sich meistens wenig Zeit zu diesem Studium, weil sie anderwärts stark beschäftigt sind. Davon ist die Folge, daß sie nur in der Eile historisch zu erfahren wünschen, was Philosophie sei, und daß eben deshalb eine Encyklopädie ihnen höchst willkommen sein muß. Aber ein Feld geschwinde umlaufen, heißt nicht, es bauen, nicht, darauf säen und ernten. Vertiefung in einige wenige Hauptprobleme hätte philosophischen Geist anregen können; herzählen aller Teile *derjenigen* Lehre, welche nun gerade das System des Dozenten ist, nützt zu nichts, als daß die Schüler von einer individualen Ansicht die Oberfläche beschauen, sich einige Redensarten angewöhnen, und etwas von der natürlichen Schüchternheit verlieren, welche in philosophischen Dingen besser ist, als alles Halbwissen und Nachsprechen. — Doch wir wollen die dargebotene Encyklopädie näher ansehen. Sie liegt im folgenden Schema vor Augen:

A. Phänomenologie.
 a) Anthropologie. b) Naturkunde.
B. Theoretische (spekulative) Philosophie.
 a) Logik, b) Metaphysik.
C. Praktische Philosophie.
 a) Ästhetik, b) Ethik, c) Politik.

Der erste Titel, Phänomenologie, wird uns Gelegenheit geben, nachzusehen, wie der Verf. beobachte; wie rein und treu er die Tatsachen auffasse und darstelle; ob er sich vor Erschleichungen zu hüten wisse. Man höre! „*Das Dasein zerspaltet sich.*“ — — Wie? Wer hat je ein Phänomen mit seinen gesunden Sinnen wahrgenommen, welches einer, der es gut beschreiben wollte, als eine Spalte im Sein beschrieben hätte? Doch die Brille des Systems, durch welche der Verf. sieht, ist hier selbst

das Phänomen. Wir wollen es beobachten. „Das Dasein zerspaltet sich in seiner bloß empirischen Erscheinung vor der Beobachtung sogleich in zwei Hauptseiten nach dem psychologischen Urfaktum des *Besonderns* und *Ausschließens*, als dem ersten Grunde“ (also die ersten Gründe sind auch Gegenstände der Beobachtung!) „alles gemeinen oder empirischen Erkennens. Diese zwei Hauptseiten stellen sich demgemäß dar als Ich und Nicht-Ich, oder als Subjektivität und Objektivität.“ (Also alle Subjektivität wäre Ichheit? Wir haben sonst gelernt, das Ich wäre Identität des *Subjekts* und *Objekts;* noch mehr, wir finden es fortwährend so im Selbstbewußtsein. Aber freilich dieses Selbstbewußtsein führt auf einen Begriff, der etwas mühsam zu denken ist; der Verf. geht leichtere Wege). „Das Ich nach seiner existentiellen Wesenheit“ (was ist das?) *„heißt Mensch;* das Nicht-Ich Natur im engern Sinne.“ (Ist es möglich, daß ein Philosoph so das Bekannteste vergessen könne? Zum Menschen gehört der Leib; jeder Denkende aber setzt seinen Leib entgegen seinem wahren Ich; jeder Soldat weiß, daß der Leib verstümmelt werden kann, ohne Verstümmelung dessen, was er mit dem Worte Ich bezeichnet; daher weiß längst alle Welt, daß der Leib zum Nicht-Ich zu rechnen ist, und das Ich nicht *der Mensch heißen könne.)* „Insofern demnach beide als besondere Gegenstände des empirischen Erkennens oder der Beobachtung genommen werden können, verzweigt sich die *eine* Phänomenologie folgerecht in zwei besondere Wissenschaften, welche Anthropologie und Naturkunde heißen. Die Anthropologie teilt sich zunächst in physiologische und pragmatische. Jene ist dreifach. Denn der Mensch scheint gebildet aus einem *gemein Realen* und einem *Idealen*, aus welcher Ineinanderbildung *sich ganz natürlich* eine *Mittel-* oder *Durchschnitts-Seite hervorstellt.* Daher eine somatische, logistische, und (in der Mitte) eine psychische Anthropologie. Auf gleiche Weise kann man eine technische und humanistische Selbstbildung und folglich eine zwiefache pragmatische Anthropologie unterscheiden. — Die Ansicht des menschlich-physischen Lebens, als einer besonderen Modifikation des allgemein-physischen, und die Vergleichung desselben mit diesem, führt zu dem Resultate, daß es *notwendig an Organisation* geknüpft sei. Denn überall, wo das physische Leben hervortritt, geschieht es mittelst der Organisation.“ (Gehört die Notwendigkeit auch zu den Phänomenen?) „Wie es ein allgemein-physisches Leben als ein *Universal-Totales* gibt, welches sich in Individual-Totalitäten darzustellen strebt; ebenso gibt es eine *Universal-Organisation*, welche sich selber gleichsam wiederholend, zu offenbaren sucht.“ (Allmählich kommen wir näher zur Hauptsache. Jene Naturphilosophie einer bekannten Schule blickt deutlicher hervor. Der Verf. wird aber hoffentlich wissen, daß diese Schule ihre Gegner hat; da wäre es nun vortrefflich, wenn er jene Universal-Totalität und Universal-Organisatien, von der er in der Phänomenologie redet, in der Reihe der Phänomene nachwiese; nicht aber so, daß er und einige Freunde, sondern daß jedermann die merkwürdige Erscheinung sehen könne. Wir wollen indessen nicht verhehlen, daß es Personen gibt, welche die erwähnte Universal-Organisation mit völliger Überzeugung für das Werk einer zu weit getriebenen Analogie, und einer spielenden Einbildung erklären; und welche behaupten, daß diese Vorstellungsart, weit

entfernt, einem Phänomen zu entsprechen, nicht einmal eine taugliche Hypothese zur Verknüpfung der Naturerscheinungen darbiete, daß sie nur denen gefallen könne, die ebensowenig das Talent der Beobachtung und Vergleichung, als das des spekulativen Denkens besitzen.) „Die psychische Anthropologie soll die Mittelseite des Menschen, oder die Seele beobachten. Die Seele offenbart sich als *völlige Durchdringung* des Geistigen und Physischen." (Wir fragen jeden geübten Beobachter, ob sich eine Durchdringung beobachten lasse? Vollends ehe noch die Begriffe dessen, *was einander* durchdringen soll, bestimmt sind.) „Zweitens offenbart sie sich *mit vorwaltendem geistigen Moment*, insofern dieses seine ursprüngliche Tätigkeit als intelligentes Wesen, — drittens insofern dasselbe vorwaltende Moment seine ursprüngliche Freiheit in der gemeinen Notwendigkeit anzuwenden sucht." (Was heißt, und was ist vorwaltendes Moment? Wie weit und warum, und unter welchen Bedingungen waltet es vor? Wo sind die *Phänomene*, deren Beobachtung diese Fragen beantworte? Wie wird der Verf. der nun einmal die Grenzen des Beobachtens offenbar überschritten hat, aus *bloßem Vorwalten* die spezifische Verschiedenheit des Willens und des Entschlusses, von den Gefühlen der Lust und Unlust erklären können? Wie ist ein solches Vorwalten überall noch möglich, wenn schon eine völlige Durchdringung des Geistigen und Physischen stattfindet? — Wir wollen einmal annehmen — obgleich der Mangel an gehöriger Überlegung dieser Fragen sich hinlänglich verrät, — daß der Verf. alles dies mündlich zu erklären pflege: Was aber konnte ihn berechtigen, von der ursprünglichen Freiheit und ihrem Eingreifen in die Sphäre des Notwendigen, hier in der Phänomenologie zu reden? Kennt der Verf. die wichtigen Fragen: Ob wir uns der Freiheit unmittelbar bewußt seien, ob wir nur daran glauben sollen, oder ob die ganze Lehre falsch sei? Wenn er diese Streitpunkte kannte, mit welchem Namen soll man die Dreistigkeit benennen, daß er dennoch hier, in den ersten Vorkenntnissen, davon so redet, als ob die ursprüngliche Freiheit samt ihrem Eingreifen in die dem Kausalverhältnisse unterworfene Zeitreihe sich von selbst verstände; während unleugbar ein gründliches Studium der Kantischen Philosophie dazu gehört, um überhaupt nur zu wissen, wovon die Rede sei?)

Rez. hat den Verf. bisher mit der Pünktlichkeit begleitet, welche notwendig ist, wenn man ein unvermeidlich strenges Urteil motivieren will. Das Urteil selbst braucht nicht mehr ausgesprochen zu werden, aber einige Proben von der Art, wie der Verf. die wichtigsten Gegenstände der Philosophie behandle, sind noch auszuheben. Seine Ontologie zuvörderst (die in einer Parenthese die griechischen Ausdrücke *οὐσία* und *ὑποκείμενον* zusammenwirft, so nötig auch die Unterscheidung gewesen wäre) beruht ganz auf dem Machtspruche: Das Einzelne oder Individuelle ist in seiner absoluten Einzelheit und Isolierung vor der Vernunft ein Nichtiges oder vielmehr Unmögliches; die Totalität besteht nur durch die Individualität, und diese durch jene." Da der Verf. sich in seinem Buche begnügt, diesen Satz absolut zu behaupten, so begnügt sich Rez. in dieser Rezension, den nämlichen, freilich oft gehörten, und durch unzählige Wiederholungen vielen Individuen tief eingeprägten Satz *absolut zu leugnen;* mit dem Zusatze, daß Philosophie nicht ein Märchen ist, welches durch

eignes Erzählen und Wiedererzählen endlich den Schein der Wahrheit anzunehmen pflegt. — Aus der Theologie (auch diese gehört hier zu den Vorkenntnissen!) führen wir folgendes an: „Um die Frage, woher die Idee des Absoluten stamme, zu beantworten, geht man gewöhnlich vom Dasein und dessen Bedingtheit aus, um eine letzte Bedingung zu erforschen; hier aber wird gleich von vornherein die Sache verkehrt, indem man das Absolute in die Reihe des Endlichen herabzieht, mithin durch Beweis dasjenige darzutun strebt, was aller Beweise erste Möglichkeit begründen soll. Dagegen muß behauptet werden, die *Idee des Absoluten ist mit der Existenz gegeben.* In dem unmittelbaren Setzen unseres Geistes und seines Eingeschlossenseins in die Existenz tritt auch jene Idee hervor, als Idee mit der Existenz gegeben, als ihrem Inhalte nach aber davon ausgeschlossen, oder als das absolute prius.“ Hier verrät sich, daß die metaphysischen Gedanken des Verfs. in einem viel zu engen Kreise umlaufen. Der Anfang dieser Stelle ist richtig, insofern das Reale nicht als behaftet mit dem Begriffe der letzten Bedingung zum Bedingten gefaßt werden darf; auch die Art, wie das Aufsteigen in der Reihe der Bedingungen gewöhnlich (und noch bei Kant) dargestellt wird, voll von mancherlei Fehlern ist. Aber der Grund dieser Fehler lag darin, daß man den *Erscheinungen — das heißt, dem Ich und der Materie,* — Realität, wiewohl eine abhängige oder bedingte, beilegte, so daß nun das ursprünglich Reale eine Ergänzung dazu ausmachen sollte, nämlich eine Ergänzung des Seins; denn wenn man sich begnügt hätte, unsere Erkenntnis des Realen als Ergänzung unserer Vorstellungen von den Phänomenen darzustellen, so wäre in der Sache kein Fehler gewesen. In derjenigen Lehre, welche der Verf. annimmt, liegt ein anderer sehr großer und folgenreicher Irrtum. Das Absolute wird dargestellt, als ob etwas davon leiden könnte, wenn es durch einen Beweis dargetan würde. Was denkt man sich denn bei einem solchen Beweise? Etwa eine Ableitung des Absoluten aus einem höheren Realen? so daß es als dessen Produkt oder Edukt zum Vorschein käme? Die Ungereimtheit hiervon sieht jeder. Nicht das Absolute selbst soll aus den Gründen des Beweises folgen; aber eine andere Frage ist, aus welchem Grunde der denkende Mensch, im Laufe der Zeit irgend einmal die problematische Vorstellung des Absoluten in seine Gedankenreihe aufnehme. Wieder eine andere, hiervon verschiedene Frage ist die: aus welchem Grunde er zweifle, ob die erwähnte Vorstellung denkbar, ob sie richtig bestimmt, ob sie mehr als bloße Vorstellung, ob sie Erkenntnis und Wissen sei. Und noch eine andere Frage ist, aus welchem Grunde der Denker den *Zweifel als gehoben ansehe,* ob, aus einem Grunde des Wissens, oder des Glaubens. Kurz, das Verhältnis der menschlichen Meinungen und Überzeugungen ist es allein, in welches Gründe und Beweise eingreifen können, dürfen, müssen und sollen; höchst töricht aber ist jede Besorgnis, als ob durch Beweisen das Absolute selbst berührt und erniedrigt, durch absolutes Annehmen erhöht und befestigt werden könnte. Offenbar faktisch unwahr ist endlich die Behauptung, daß mit der Existenz die Idee des Absoluten gegeben sei. Soll man doch daran erinnern, daß eine unzählbare Menge von Menschen mit ihrer eigenen Existenz lebhaft beschäftigt sei, ohne ein Absolutes zu denken? Und wenn etwa jemand antworten möchte,

der Gedanke sei vorhanden, nur dunkel: so fragen wir erstlich: mit welchem Rechte denken andere ihn klärer? und zweitens, wie ist es möglich, daß des Skeptikers Zweifel das vermeintlich Gegebene auch nur berühren, vollends davor bestehen könnten.

Aus der Politik des Verfs. noch eine Probe! „Das Recht kann ebensowenig unabhängig von dem Begriffe des Staats betrachtet werden, als das Schöne und Gute unabhängig von dem der Kunst und des sittlichen Lebens. Wie daher Kunst keineswegs Mittel zur Realisierung des Schönen ist, sondern als Kunst das Schöne selbst; wie ferner die Sittlichkeit keineswegs bloß Mittel der Darstellung des Guten im Leben ist, sondern das Gute selbst; ebenso ist der Staat nicht zu betrachten als allererst hinzukommend zu dem Rechte, mithin als ein bloß willkürliches Institut zu dessen Realisierung, sondern der Staatsbegriff hängt mit dem Rechtsbegriffe ursprünglich und notwendig zusammen, so daß ohne Beziehung auf den Staat das Recht nicht gedenkbar sein würde. Hieraus folgt, daß der Mensch von Geburt an seiner Natur nach für den Staat eine bare *Notwendigkeit ist* und daß es durchaus kein Naturrecht d. i. Recht ohne Beziehung auf Staatsbegriff geben kann. An sich ist alles Recht ein *positives*." Hier ist nun wieder eine solche Verwirrung aller Begriffe sichtbar, daß man ein paar Bogen gebrauchen würde, um den Knäuel aufzulösen. Den Satz: alles Recht in der Wirklichkeit ist positiv, behauptet der Rez. auch, und er ist vielleicht der erste unter den Lehrern der Philosophie gewesen, der ihn ausgesprochen und sich bestimmt und streng gegen das eingebildete materiale Naturrecht erklärt hat. Sollte etwa eine Tradition davon an den Verf. gekommen sein, so kann Rez. ihn versichern, daß er sehr übel berichtet ist, wenn er geglaubt hat, jene Behauptung schließe irgend eine Ableitung der Rechtsverhältnisse aus dem Begriffe des Staats in sich. Damit würde weit mehr verdorben werden, als durch Zurückweisung des eingebildeten Naturrechts konnte gut gemacht werden, denn eben darum, weil Staaten zum Teil Werke einer Natur-Notwendigkeit sind, hat man ihnen den ursprünglich *von ihnen ganz unabhängigen Rechtsbegriff entgegensetzen müssen!* und das richtige Gefühl davon ist es gerade, was diejenigen Philosophen, die den Zusammenhang der Lehre des Rez. nicht ganz einsehen, abhält, ihm hierin beizustimmen. Es muß einen Damm geben gegen die Naturgewalt aller Staaten, die in der Wirklichkeit waren, sind und sein werden; dieser Damm ist die Berufung auf das ewige Recht, das sie nicht geschaffen haben, sondern höchstens annäherungsweise in sich aufnehmen können. Wer den Damm einreißt, der beginnt etwas noch weit Ärgeres, als wenn er die Meeresdämme durchstäche, und die zerstörenden Fluten ins Land hineinstürzen ließe. Welcher Zusammenhang in den Gedanken des Verfs. sein oder nicht sein könne, wenn seine Worte also lauten: „Die Begriffe des Staats und des Rechts hängen ursprünglich zusammen, und hieraus folgt, daß der Staat eine *Natur-Notwendigkeit ist*," will Rez. nicht weiter untersuchen; es bedarf auch wirklich nur dieser wenigen Zeilen, um den wohlgemeinten Rat an den Verf. zu rechtfertigen, daß er künftig weniger schreiben und mehr denken möge, wenn ihm daran gelegen sei, einen ehrenvollen Platz unter den deutschen Philosophen zu behaupten.

Sigwart, H. C. W., ord. öffentl. Lehrer der Phil. an der Universität zu Tübingen, Antwort auf die Recension meines Handbuches der theoretischen Philosophie in der Jenaischen Litteraturzeitung. Oct. 1820, Nr. 183. — Tübingen 1821.

Gedruckt in: Jenaer Literatur-Zeitung 1822, Nr. 169. SW. XIII, S. 389.

Eine Schrift von mäßigem Werte war in diesen Blättern gemäßigt beurteilt worden; die Rezension enthielt aber die Stelle: „Der Verf. hat sich von seiner Individualität irre führen lassen; er gehört offenbar zu den Naturen, die nicht vom Denken zu den Büchern, sondern von den Büchern zum Denken geleitet werden." Das ist in den Augen des Verfs. eine Persönlichkeit; er gerät in Hitze; sieht Phantome, Übelwollen und Schadenfreude, wo nach den Umständen nichts ist, noch sein kann, als eine Verschiedenheit philosophischer Systeme; er schreibt eine Antikritik von gewöhnlicher Art; hält aber für geratener, sie einzeln, als im Intelligenzblatte der Literaturzeitung abdrucken zu lassen. Vor einer gewöhnlichen Antwort des Rez. im Intelligenzblatte wäre er sicher gewesen; Rez. würde mit bloßer Nennung seines Namens geantwortet haben, den Hr. S. jetzt bei der geehrten Redaktion dieser Zeitung erfragen mag. Eine Rezension über eine Schrift von zwei Bogen kann nur kurz sein und wird nicht zur Selbstverteidigung des Rez. geschrieben, sondern ist, wie immer, Bericht an das Publikum über einen wissenschaftlichen Gegenstand, sofern derselbe etwas von öffentlichem Interesse haben mag.

Hr. S. hatte ein Buch geschrieben, welches Lehrbuch, Handbuch und Beitrag zur Philosophie und zur Geschichte der Philosophie, — alles auf einmal sein sollte; er hatte darin die Wissenschaft mit deren Geschichte, nach des Rez. Urteil, nicht zweckmäßig verknüpft, sondern so vermengt, daß man vor allerlei Historie und Kritik den philosophischen Kern nicht finden konnte. Um, von einem klaren Punkte ausgehend, den Begriff der Philosophie allmählich entstehen zu lassen, hatte er die, in manchen Systemen gewöhnlichen, psychologischen Vorbereitungen vorangeschickt; er hatte hier nicht bloß von der Philosophie etwas ausgesagt, das von jeder anderen Wissenschaft auch gilt, und also für jene, deren Begriff sollte bestimmt werden, nicht charakteristisch ist; sondern auch den Rez. zu der Bemerkung veranlaßt, es sei ein *Vorurteil, daß die Philosophie mit einem, auf das eigene Selbst zurückgewendeten Blicke anfangen müsse*; dies Vorurteil passe nicht zur ältesten Philosophie, auch nicht zu Spinoza und Schelling. Statt hierauf zu antworten, fragt er jetzo: Was ist denn das Objekt namentlich der Philosophie? vermutlich in der Meinung, man werde ihm einräumen, daß die ganze Philosophie Ein Objekt habe, und durch dieses Eine zusammengehalten werde; während Rez. ihr nur eine formale Einheit, den verschiedenen Hauptteilen derselben aber bestimmte Klassen von Objekten zugesteht. Er fragt weiter, ob die Philosophie wohl zu stande komme, ohne Nachdenken, ohne Reflexion des Ich auf sein inneres Handeln; worauf die Antwort ist, daß, wenn hierbei das eigene Handeln als Handeln des Ich soll aufgefaßt werden, dies gerade nur die Psychologie, nicht aber Logik, nicht praktische Philo-

sophie, nicht allgemeine Metaphysik, nicht philosophische Naturlehre angeht. Autoritäten, an welche der Verf. verweiset, erkennt Rez. nicht an. Weiterhin nimmt der Verf. Ernst für Scherz, und läßt, nicht achtend auf gegebene Warnung „den Mann KANT an den Kindern beobachten", was niemand an sich selbst beobachten kann, nämlich die ersten Entwicklungen des Bewußtseins, welche er früher als „dumpfen Schlummer, lichten Traum", u. dergl. beschrieben hatte. Was mag denn wohl der Mann KANT an den Kindern wahrnehmen? Äußere Zeichen von inneren Zuständen, wird man sagen, — denn die inneren Zustände des Kindes, wird auch der schärfste Denker, der ein anderer ist, und ein anderes Innere hat, als das Kind, nicht unmittelbar wahrnehmen. Daß nun hier eine Auslegung zwischen das Zeichen und das Bezeichnete eintritt, daß für diese Auslegung solange bis wir eine spekulative Psychologie besitzen werden, an der es bis jetzt noch fehlt, nur *Analogien* mit unserer inneren Wahrnehmung an uns selbst dienen können; *daß aber jede Analogie fehlt, wenn von den ersten Anfängen des Bewußtseins die Rede ist,* zu denen sich niemand zurückversetzen kann, daß eben deshalb die gleichwohl versuchten Auslegungen, seien sie auch die eines KANT, nichts anderes sind, als bare Erschleichungen, dies hätte man nicht nötig haben sollen, Hrn. S. noch zu sagen; und ebensowenig dies, daß sein erschlichener philosophischer Trieb eine faktische Unwahrheit ist; indem wirklich nur eine kleine Minderzahl der Menschen ein philosophisches Bedürfnis empfindet. Triumphierend aber fragt Hr. S. weiter: „Was sagt denn wohl mein Rez. dazu, daß LEIBNIZ mit vollem Bewußtsein bewiesen hat, es gebe bewußtlose Vorstellungen? Antwort: LEIBNIZ hat recht, aber nicht aus den rechten Gründen. Ferner, „was dazu? daß FICHTE in der Wissenschaftslehre von einer Tathandlung ausgeht, die unter den empirischen Bestimmungen des Bewußtseins nicht vorkommt?" Antwort: Rez. findet die Neuigkeit etwas alt; *er war einer der Zuhörer in* FICHTES *frühesten Vorlesungen über die Wissenschaftslehre, und hat als Studierender nur zu viel Zeit damit zugebracht.* Ferner: „was dazu, daß alle Philosophen überzeugt sind, die Wissenschaft könne gar nicht zu stande kommen, wenn man nicht, und zwar mit vollem Bewußtsein über das, was in die Beobachtung fällt, hinausgehe, und dasselbe anknüpfe an etwas, welches gar nicht beobachtet werden kann?" Antwort: Dieser Satz ist vollkommen richtig, und Rez. wünscht Hrn. S. Glück, daß diese Überzeugung auch zu ihm gelangt ist, die noch keineswegs allen Philosophen gemein zu sein scheint.

Weiterhin kommt die Rede, auf transcendentale Freiheit, die Hr. S. mit Selbsttätigkeit vom Rez. verwechselt wähnt; auf Erscheinung dieser Freiheit, in welcher Hr. S. dieselbe bald mehr, bald weniger gebunden sein läßt; welches dem Begriffe der transcendentalen Freiheit unter allen Modifikationen, die man erkünsteln mag, unbedingt widerstreitet. Rez. hat über transcendentale Freiheit schon zu oft geschrieben, als daß er noch Lust haben könnte, mit seinem leidenschaftlich verblendeten Gegner hierüber Worte zu wechseln. Zur kurzen Nachricht mag dienen, daß Rez. nicht bloß die *Grade der Gebundenheit* der transcendentalen Freiheit, nicht bloß die *Erscheinung derselben,* sondern diese transcendentale *Freiheit selbst,* samt der ganzen Kantschen *Lehre von Raum* und *Zeit,* von *Kate-*

gorien und *Ideen,* mit einem Worte, von *allen vermeintlich a priori im Gemüte liegenden Formen, aufs entschiedenste verwirft,* mit welcher Erklärung die Anonymität des Rez. für Hrn. S. denn vielleicht von selbst aufhören wird. — Genug über zwei Bogen, die Hr. S. wohl irgend einmal wünschen wird, nicht geschrieben zu haben, wie viele ehrenwerte Freunde ihn auch, laut der Vorrede, dazu mögen angereizt haben, statt ihn zu erinnern, daß jeder philosophische Schriftsteller sich auf mannigfaltigen Widerspruch gefaßt machen muß. Keine Rezension konnte seine Persönlichkeit so zur Schau stellen, als er es durch sein ungezügeltes Schmähen hier selbst getan hat. Übrigens gehört zu den Hirngespinsten der gereizten Empfindlichkeit des Hrn. S. auch die Einbildung: Rez. habe einem Verlangen, sein Buch zu rezensieren, nicht widerstehen können; — weshalb die Redaktion dieser Zeitung gefälligst bezeugen wolle, *daß sie unveranlaßt dieses Buch nebst anderen dem Rez. zur Beurteilung übersendet habe, demnach der Auftrag zur Rezension lediglich von ihr ausgegangen sei:* und daß eben dies auch in Ansehung der jetzt angezeigten Antwort des Hrn. S. stattgefunden habe,* um die sich Rez. sonst durchaus nicht würde bekümmert haben.

Beneke, Dr. **F. E.,** Privatdoc. an d. Univ. zu Berlin, Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu KANT's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, mit einem Anhange über das Wesen und die Erkenntniss-Grenzen der Vernunft. — Berlin u. Posen, 1822.

Gedruckt in: Jenaer Literatur-Zeitung 1822, Nr. 211—213. Kl. Schr. III, S. 583. SW. XII, S. 462.

Dieses Buch enthält Wahrheit und Irrtum; anstößig konnte es werden durch beides; jedoch schwerlich für einen Mächtigen unmittelbar als solchen; wenigstens herrscht in dem ganzen Vortrage durchgehends der Ton eines Mannes, der nur in den philosophischen Schulen, nicht in der großen Welt seinen Wirkungskreis sucht; und will man einzelne Stellen scharf ansehen, so werden sich deren genug finden, die eher ein Bestreben merken lassen, sich behutsam auszudrücken, als das Gegenteil. Um desto auffallender ist das Rätsel, welches Hr. B. selbst, im Intelligenzblatte dieser Literaturzeitung (August, 1822, Nr. 33) dem Publikum aufgegeben hat. Er erzählt nämlich von einem Verbote seiner Vorlesungen an der Universität zu Berlin, welches nicht von einem Verdachte gewisser Umtriebe, sondern von Bedenklichkeiten wegen des hier angezeigten Buches, herrühre. Ob nun diese Bedenklichkeiten von spekulativer, oder von welcher Art sonst seien, darüber müsse er diejenigen, welche an diesem *rein wissenschaftlichen* Werke teilnehmen, ihren Vermutungen überlassen. Vermutungen sind nicht des Rez. Sache, der durchs Leben und die Wissenschaft gelernt hat, daß es weit ratsamer ist, solche Lücken, die zwischen sicheren Tatsachen und deutlich überzeugenden Gründen offen

* Daß alles dies der Wahrheit vollkommen gemäß sei, bezeugt das Direktorium der Jen. A. L. Z.

geblieben sind, ganz unausgefüllt zu lassen, als sie mit noch so scheinbaren Kombinationen zu verstopfen; aber in einem Falle, wie der gegenwärtige, ist es Pflicht, ausführlich zu berichten, und bestimmt zu urteilen.

Soviel liegt am Tage, daß dieses Buch mehr als einer der heutigen philosophischen *Schulen* mißfallen muß. Wider die Kantische polemisiert schon der Titel, der ausdrücklich ein Gegenstück zu einer der am meisten geschätzten Schriften KANTS verkündet. — Gewiß befinden sich noch manche Zeitgenossen in gleichem Falle mit dem Rez., der niemals den Eindruck vergessen wird, welchen vor dreißig Jahren KANTS Grundlegung zur Metaphysik der Sitten auf ihn machte, nachdem er zuvor in den Jünglingsjahren einen Unterricht in allerlei Formen des vor KANT üblichen, veredelten, und insbesondere durch religiöse Vorstellungen verbesserten Eudämonismus empfangen hatte. Dieser Eudämonismus, welcher mäßigen und gegen Gott dankbaren Genuß der in der Natur bereiteten Freuden empfahl, und welcher hinwies auf ein künftiges Dasein, worin Lohn und Strafe gespendet werde nach Verdienst und nach Empfänglichkeit, — diese Lehre von einer mehr geistigen, als sinnlichen Glückseligkeit machte den Menschen wahrlich nicht schlecht; sie ließ ihn nicht ohne Unterricht über das Gute und Schöne, aber sie stellte daneben das Angenehme und das Nützliche; sie veranlaßte den Menschen, zu wählen, oder, falls er es könne, mehreres zu verbinden; — nur eins fehlte: sie ließ den, welcher nicht wählen kann, in seiner Unschlüssigkeit stehen; sie trieb ihn nicht zur Entscheidung. Nun bedarf aber der gewöhnliche Mensch gerade in diesem Punkte gar sehr der Autorität. Er bedarf einer Lehre, die ein Machtwort spreche, und ihm sage: *du sollst wählen! du sollst so und nicht anders wählen!* Je rücksichtsloser dieser kategorische Imperativ ausgesprochen wird, jemehr er die Verknüpfung mit Lohn und Strafe verschmäht; desto mehr beschleunigt er die Wahl, desto entschiedener wird die Losreißung von allem, was das Interesse teilen würde; und um desto höher achtet der Mensch sich selbst in dem Gefühle einer selbsterrungenen Freiheit, die ihm unverlierbar scheint, weil sie rein innerlich ist; in welcher überdies die eigenste und stärkste Tatkraft des Ich hervorzutreten scheint, da der Entschluß, auf welchem sie beruht, alles mögliche einzelne, durch Sinnengegenstände hervorgerufene Wollen umfaßt, und es im voraus für alle künftigen Zeiten sich unterordnet. Diese Ansicht gewährte KANT; diese Gesinnung ergriff viele der besseren Menschen; ist es nun möglich, daß einer, der sich dagegen auflehnt, nicht Anstoß gebe? — Und doch ist schon so vieles gegen KANT gesagt worden, daß Hrn. B. im Grunde nur eine schwache Nachlese bleiben konnte; vielleicht rührt daher die Paradoxie des, etwas gesuchten, Titels: Grundlegung zur *Physik der Sitten;* ein Ausdruck, der zum mindesten ebenso unpassend ist, als der Kantische: *Metaphysik der Sitten.* Um aber hier den Streitpunkt kennen zu lernen, müssen wir zuerst KANTS eigene Erklärung seines Ausdrucks ins Gedächtnis zurückrufen. Er sagt in der Vorrede, es sei von der äußersten Notwendigkeit, einmal die reine Moralphilosophie zu bearbeiten, „die von allem, was nur empirisch sein mag *und zur Anthropologie gehört,* völlig gesäubert wäre; denn daß es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jeder-

mann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, das ist, als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse, daß das Gesetz: *du sollst nicht lügen,* nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen aber sich daran nicht zu kehren hätten; *daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, in welche er gesetzt ist, gesucht werden müsse,* sondern *a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft. — Alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teile, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntnis desselben (der Anthropologie), sondern gibt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze *a priori, die freilich noch eine durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft erfordern, um teils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, teils ihnen Eingang in den Willen des Menschen zu verschaffen. Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich notwendig.*" Diese ganze Stelle ist vollkommen richtig; abgerechnet den Ausdruck *Metaphysik,* welcher dadurch ebensowenig gerechtfertigt wird, als im gegenwärtigen Falle der Name für unbedeutend gehalten werden darf. Kant hat nämlich seinen an sich wahren Gedanken ganz unrichtig begrenzt. Es kommt hier gar nichts darauf an, *auf welche Weise,* ob *a priori,* oder durch Erfahrung, man die Natur der vernünftigen Wesen überhaupt und des Menschen insbesondere kennen oder untersuchen möge; sondern darauf kommt es an, daß man ganz unabhängig von dem, was der Mensch *sei,* ihm zeige, was er *solle.* Dies ist der wahre Sinn und Geist des ganzen Kantischen Unternehmens in Hinsicht auf das Praktische. Er gibt seinen kategorischen Imperativ ganz unabhängig von der empirischen Anthropologie, aber gerade ebenso unabhängig von der rationalen Psychologie, und von der ganzen Frage, ob es eine solche gebe und geben könne. Gesetzt, es wäre schon zu Kants Zeiten von einer *Statik und Mechanik des Geistes* die Rede gewesen, als von einer Wissenschaft, die durch Verbindung der Metaphysik und Mathematik entstehe, folglich, nach Kants gewohntem Sprachgebrauche, *a priori,* und keineswegs *a posteriori* gefunden werde: so würde ohne allen Zweifel Kant gesagt haben: *sehet zuerst zu, ob diese vorgebliche neue Wissenschaft mit dem kategorischen Imperative übereinstimme oder nicht; widerstreitet sie demselben, so ist sie sicher falsch; besteht sie aber neben demselben, so mögt ihr sie weiter prüfen.* Und in der Form dieses Schlusses würde ihm jedermann recht gegeben haben, obgleich nicht jedermann den kategorischen Imperativ für eine richtige Formel hält, und selbst das keineswegs fest steht, daß die ursprüngliche Form der praktischen Philosophie die einer *Pflichtenlehre* sein müsse. Aber die Grundbegriffe des Sittlichen, seien sie, welche sie wollen, sind unabhängig von aller möglichen oder wirklichen Kenntnis der menschlichen und überhaupt der geistigen Natur; *dieser* Satz steht fest, während sowohl die Grundbegriffe des Sittlichen einerseits, als die wahren Gesetze des geistigen Lebens andrerseits noch in Untersuchung schweben.

Was folgt nun aus dem allen in Bezug auf Herrn Beneke? Zuerst dieses, daß, wenn er in seinem Werke etwas Ähnliches wollte, wie Kant in dem, welchem er das seinige entgegengestellt hat, er in der Wahl seines Titels gerade den nämlichen Mißgriff tat, wie Kant. Metaphysik

und Physik sind beide Naturwissenschaften, aber keine Naturwissenschaft kann die Sittenlehre begründen. KANT machte von dem schon festgestellten kategorischen Imperativ Rückschlüsse auf die Natur eines Willens, der so beschaffen sei, daß auf ihn das Sittengesetz passe, und auf das Wesen einer Vernunft, welche dasselbe ausspreche; durch diese *Rückschlüsse* kam er in das Gebiet der Metaphysik, indem er in dem kategorischen Imperative einen synthetischen Satz *a priori*, und zugleich, in der Unabhängigkeit desselben von allen Naturgründen, die Freiheit des Willens zu erkennen glaubte. Hr. B. dagegen knüpft auf seine Weise das Sittliche an seine Erfahrungsseelenlehre; und so knüpft jeder das Sittliche, welches in dieser Hinsicht ein ursprünglich Gegebenes ist, an seine Theorie von der Natur der Dinge. Sollen aber solche Verknüpfungen richtig ausfallen: so muß zuerst das Sittliche selbst, welches hier den *Anfangspunkt* der Untersuchung ausmacht, vollkommen der Wahrheit gemäß bekannt sein. Enthält zum Beispiel die Formel des kategorischen Imperativs einen Fehler: so ist zu erwarten, daß alle Schlüsse von da auf die Natur der Vernunft und des Willens unrichtig ausfallen. Enthält die Jacobische Tugendlehre, welcher sich Hr. B. vorzugsweise anschließt, einen Fehler: so wird sie ebensowenig das wahre Wesen der Vernunft, aus der sie hervorgehen soll, aufdecken können. Hier hilft nun weder Metaphysik, noch Physik; sondern das Sittliche selbst muß man schärfer analysieren, und besser unterscheiden von allem, was ihm als zufällige Form anklebt; zu diesen zufälligen Formen gehören aber, wie Rez. anderwärts längst gezeigt hat, sowohl die Pflicht, als die Tugend. Erst nachdem die Analyse zu Ende ist, kann die Synthesis anfangen; nun muß das Sittliche in seinen Grundbestimmungen vollständig konstruiert werden; und erst nachdem auch dieses geschehen, kann man versuchen, es mit der Seelenlehre in Zusammenhang zu bringen; welche letzte aber zu diesem Zwecke selbst schon auf den ihr eigentümlichen Gründen vorher soweit aufgebaut sein muß, daß sich *ohne Erschleichung* die wahre Verbindung erkennen lasse; welches ganz andere Arbeiten erfordert, als die jemals in einer Erfahrungsseelenlehre Platz finden können.

Dies alles mußte vorangeschickt werden, nicht bloß um die Streitpunkte festzustellen, sondern auch um den Geist der Untersuchung zu bezeichnen, welchen der Gegenstand erfordert. Hr. B. hat in seinem Buche viel Wahres gesagt; dennoch ist das Ganze eine flüchtige und übereilte Arbeit, wie sich nun bald zeigen wird. — Nicht die Vorrede wollen wir deshalb in Anspruch nehmen; diese sucht dem Buche ein Publikum zu verschaffen, indem sie bemerkt, daß an den Spekulationen der theoretischen Philosophie nur wenige, hingegen an den Ergebnissen der Sittenlehre jedermann teilnehme; daß aber keine Wissenschaft noch in den Anfängen so sehr zurück sei, als die Moral (eine starke Übertreibung, wodurch der Verf. seine Einsicht in die theoretischen Teile der Philosophie sehr verdächtig macht, die noch viel weiter zurück sind, weil sie noch viel schwerer zu behandeln sind). „Keiner kann es sich verbergen: es fehlt an Klarheit und Sicherheit dieser flachen Allgemeinheiten, wie ein geistreicher Schriftsteller unsere gewöhnlichen Sittenlehren mit Recht nennt. Und wenn wir nun gar zur Beurteilung ihrer spekulativen

Grundlage fortschreiten! Da soll der Mensch, seinem sittlichen Wesen nach frei sein und über *alle* Natureinflüsse erhaben; und dennoch läßt man ihn durch diese, in demselben Systeme, so bestimmen, als wäre er ein flüssiges Wachs, jedem Eindrucke ohne Widerstand sich hingebend" (allerdings! so fordert es die Kantische Lehre; und Hr. B. tut sehr recht, die Härte dieser Begriffe von strengster Freiheit und strengster Notwendigkeit nicht, wie manche andere, durch einen Koalitionsversuch geschmeidiger zu machen, welches die Kantische Lehre gänzlich verwirrt; aber er hätte zugleich der Sorgfalt Kants, den hieraus entstehenden Widerspruch durch Unterscheidung der Sinnenwelt von der übersinnlichen abzuhelfen, gedenken, und deshalb nicht in solchem Tone fortfahren sollen, wie folgt): „kurz, unsere meisten Sittenlehren beruhen auf einem Gewebe *augenscheinlicher* Widersprüche, und *spielen mit den Regeln der gemeinen Logik so schamlos,* als müßte dies nun einmal so sein, nach den Privilegien, welche ihnen die Vernunft selbst darüber gegeben." (Kant hat geirrt, aber gespielt hat er nicht.) „Wahrlich, es ist Zeit, daß ein solches Unwesen aus der Philosophie ausgerottet werde, oder *wir Philosophen* (!) möchten zum Spott und Gelächter aller derjenigen werden, welche sich noch nicht entwöhnt haben, überhaupt auf unsere Streitigkeiten zu hören. Nicht nur die Philosophie selbst, sondern auch alle teilweis auf dieselbe gegründeten Wissenschaften, Theologie, Rechtslehre und die Naturwissenschaften vor allem, müssen mit ihrem unsicheren Schwanken in jedem, dessen gesunde Vernunft noch nicht abgestumpft ist, durch die nun freilich schon lange an sie ergangenen Forderungen des Unmöglichen, das Gefühl des Schmerzes und des Ekels zugleich erregen; ja hier und dort brüsten sich Philosophen selbst so offen mit dem Wechsel und dem Widerstreite der philosophischen Systeme, der, wie sie meinen, in der Natur unseres Geistes notwendig begründet sei, und von der Hoheit desselben ein Zeugnis ablege, welches sie nicht missen möchten, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn so viele tiefere Gemüter, *zu schwach, sich durch diese Widersprüche durchzuarbeiten,* lieber dem Lichte der Erkenntnis überhaupt den Rücken kehren, und *in der Finsternis eines blinden Glaubens dasselbe als den Quell des Verderbens und der Sünde verschreien.* Hier also tut schleunige Abhilfe mehr, als an irgend einem anderen Orte not; und ich habe sie einzuleiten mich bemüht auf dem *einzig sicheren und heilbringenden* Wege, auf dem Wege einer immer tiefer eindringenden *Erkenntnis der menschlichen Seele.*" Rez. hat diese ganze Stelle abgeschrieben, weil der Ton, welchen sich der Verf. erlaubt, zu den Tatsachen gehört, die im gegenwärtigen Falle nicht außer acht gelassen werden dürfen. Wenn aber jemand in diesem Punkte streng urteilen will, so bedenke derselbe, wie viele Nachsicht der noch weit schlimmeren Rhetorik mancher anderer Schriftsteller zu teil geworden ist; er bedenke, wieviel Schuld das Publikum selbst deshalb zu tragen hat! Seit langer Zeit sind spekulative Werke, wenn sie im ruhigen, ernsten wissenschaftlichen Tone abgefaßt waren, liegen geblieben, und vergessen worden, nachdem dieser oder jener, wider dessen System sie anstießen, ein unüberlegtes Urteil darüber hatte drucken lassen. Daher ist es gar kein Wunder, daß junge Schriftsteller, statt die natürliche Lebhaftigkeit ihres Geistes

zu zügeln, das Publikum in *der* Sprache anzureden suchen, die scharf genug ist, um durchzudringen. — Wie sehr aber Hrn. B. am Durchdringen gelegen sei, beweist die Form, deren er sich für sein Werk bedient hat. Es ist in Briefen abgefaßt. „Die Briefgestalt (sagt er) habe ich für diese Grundlegung der Sittenlehre deshalb gewählt, weil sie die lebendigste, und vor allem, weil sie die beweglichste ist.“ Die lebendigste ist unstreitig der Dialog; auffallend steif dagegen sind alle Abhandlungen in Briefen, die immer nur von Einem Korrespondenten kommen; und ins Lächerliche fallen, alsdann die kleinen Notbehelfe, welche hier und da dem anderen Korrespondenten ein Wörtchen in den Mund legen, das in seinen Antworten soll gestanden haben. Die Briefform taugt nichts, wenn sie nicht Briefwechsel ist. Aber dieser sowohl, als der Dialog, sind einer ästhetischen Beurteilung unterworfen; wer solche Formen anwenden will, der muß sich geradezu entschließen, ein Kunstwerk zu bilden, und dies wird ihm einen Zwang auferlegen, der sich mit dem Zwecke einer wissenschaftlichen Abhandlung sehr schlecht verträgt. Unüberlegte Nachahmung berühmter, doch auch nicht fehlerfreier, Muster wird man allemal denen vorzuwerfen haben, die in Briefen oder im Dialoge irgend ein Resultat vollständig begründen wollen; anders verhält es sich, wo nur aus der Verschiedenheit möglicher Ansichten ein Gemälde gebildet, und der Leser mehr in die Forschung hinein, als zu einem bestimmten Ziele hingeführt werden soll. In diesem letzten Falle ist die Gesprächsform nicht bloß erlaubt, sondern beinahe notwendig, um dem Selbstgespräche des vielseitig forschenden Geistes seinen vollständigen Ausdruck geben zu können. Solche Briefe aber, wie Hr. B. schreibt, sind bloß bequem für den Leser, der zwischen dem Anstrengenden zuweilen etwas Unterhaltendes zur Erholung nötig hat, und für den Schriftsteller, der sich die Mühe ersparen will, seinem Werke eine strenge wissenschaftliche Einheit zu geben. Wer, wie Hr. B., zur strengen Prüfung auffordert, der muß sich nicht in den Fall setzen, ein solches Bekenntnis abzulegen, wie das unter der Inhaltsanzeige: eine genauere Angabe des Inhalts ließ der, durch den *jetzigen* Stand der Sittenlehre bedingte, Charakter der Untersuchungen *und die Briefform* nicht zu.

Wir fassen nun zuvörderst die ersten fünf Briefe zusammen, deren Hauptgedanken der Verf. auf folgende Weise kurz darstellt: „Der Satz Jacobis, daß die Sittenlehre keiner anderen Begründung fähig sei, als der auf das *Gefühl*, läßt sich mit der Forderung *streng mathematischer* Bestimmtheit für die Wissenschaft vereinigen. Die Hervortretung der *wahren, reinen* Gefühle aus den verfälschten, unreinen ist um nichts schwieriger, als die des wahren, reinen *Wissens*. Von dem bloßen *Fühlen* des Sittlichen und Unsittlichen aber *muß* man zum *Wissen* von demselben fortgehen, weil ohne dies letztere keine *Mitteilung* der Gefühle, selbst nicht die einfachste, möglich wäre. Die Prädikate der sittlichen Urteile, sowohl in dieser, als in der Wissenschaft (einer systematischen Sammlung des Wissens) sind *Gefühlsbegriffe*. — Ein allgemeingültiges Wissen vom Sittlichen ist möglich, nur daß man durch keine vorgefaßte Meinung der Entscheidung des *reinen* Gefühls entgegenarbeite. Dabei darf man nicht auf Einer Norm des Sittlich-Erlaubten bestehen. Daß dies Wissen bis

jetzt noch nicht gefunden worden, darf uns nicht irren. — Das Kantische Kriterium des Sittlichen, aus der Allgemeingültigkeit der ihm zum Grunde liegenden Maxime, ist durchaus untauglich. Von aller Bestimmtheit entblößt, läßt es jedem Vorurteile freien Spielraum. Dem sogenannten Wissen *a priori*, auf welches sich die *unmündige* Wissenschaft beruft, muß die Sittenlehre entzogen werden. — Auch die Entstehung der sittlichen und unsittlichen Seelenzustände ist der strengsten Naturnotwendigkeit unterworfen. Der Begriff der *metaphysischen Freiheit* ist widersinnig, und das ihm anklebende Gefühl der Hoheit entspringt nur aus seiner Vermischung mit der sittlichen Freiheit." Hier brechen wir fürs erste ab, weil der nun folgende sechste Brief eine *vorläufige Übersicht der Untersuchung* enthalten soll; daher es scheint, der Verf. habe für gut gefunden, die vorstehenden Sätze, welche wirklich das Ansehen einer Reihe unverbundener Streitsätze haben, als eine Vorbereitung zu seiner eigentlichen Untersuchung voranzuschicken.

Wollte der Verf. durch obige Sätze seine Leser aufreizen, um in Gedanken gegen ihn zu disputieren, so hat er seinen Zweck ohne Zweifel erreicht; denn jedem werden dabei sogleich folgende drei Hauptfragen einfallen: 1. wie wird die Unbestimmtheit vermieden werden, welche allen Berufungen auf das Gefühl eigen zu sein pflegt? 2. warum wird das Kantische Kriterium, die Allgemeingültigkeit der Maximen, für untauglich erklärt? 3. wie wird der Verf. sich ohne die Freiheit des Willens behelfen? — In Ansehung der ersten Frage zieht sich Hr. B. auf folgende Weise aus der Verlegenheit. Er setzt voraus, sein Korrespondent spreche selbst von den Urteilen des *reinen* sittlichen Gefühls, als von *über allen Zweifel erhabenen Aussprüchen* des nicht wissenschaftlich gebildeten Gemüts. Diese Gefühle solle man sammeln und ordnen. Nun werde freilich die Möglichkeit dieses Sammelns bestritten werden, weil es darauf ankommen würde, das trügliche Gefühl vom untrüglichen zu unterscheiden. Statt diesen Einwurf zu beantworten, oder auch nur gehörig auseinanderzusetzen, häuft der Verf. eine Schwierigkeit auf die andere. Es sei ebenso schwer, das reine wahre Wissen aus den Meinungen hervorzuheben! Wie wird der Verf. sich dieser *doppelten* Last entledigen? — Ganz kurz durch einen Sprung. Er fängt an von etwas anderem zu reden. Das Gefühl gehe von selbst über in ein Wissen. „Wenn du mir mitteilst, du habest bei der Erzählung einer gewissen Handlungsweise ein Gefühl des Unsittlichen gehabt: so mußt du außer dem *Gefühl* auch noch den *Begriff* des Unsittlichen in dir gehabt haben, denn zu dem *Urteil*, welches du aussprichst, war es an jenem nicht genug. Die beiden Glieder des Urteils sind das Gefühl, und der Begriff, der das Prädikat des Urteils ausmacht." (Also wäre das *Gefühl* das andere Glied, und folglich das *Subjekt des sittlichen Urteils?* Das Gefühl wäre also der *beurteilte Gegenstand?* Das folgt unvermeidlich aus den Worten des Verfs. Und dennoch kann die Meinung derer, die vom Gefühl ausgehen, nur diese sein, der vorliegende Gegenstand errege ein Gefühl, und erhalte durch dieses ein Prädikat, das ihm einen Wert oder Unwert zuschreibe, folglich sei das Prädikat die Aussage des Gefühls.) „Nun siehst du aber leicht ein (fährt er fort), daß das Urteil des *wahren* sittlichen Gefühls eben dadurch sich von dem des

falschen unterscheiden wird, daß in jenem der *Begriff* des Sittlichen und die Unterordnung unter denselben *richtig*, und in diesem auf irgend eine Weise unrichtig vollzogen wird. Soweit wir seiner also für die Urteile über *einzelne* Fälle bedürfen, hat das wahre sittliche Gefühl, insofern es urteilt, das *Wissen* von dem Sittlichen vollendet.“ (Welches ist denn das Wahre, und woran erkennt man die richtige Unterordnung?) „Die Gewißheit des Wissens ist von seiner *Zusammenstellung zur Wissenschaft* ganz unabhängig.“ (Freilich, wenn die Wissenschaft nichts anderes wäre, als eine Zusammenstellung!) „An apodiktischer Gewißheit gibt das Urteil, daß das Papier, auf dem ich schreibe, weiß ist, keinem mathematischen Satze etwas nach, sondern nur an Fülle des Inhalts.“ (Wir haben in der Jugend gelernt, apodiktische Urteile seien solche, die eine Notwendigkeit ausdrücken. Hr. B. weiß das ohne Zweifel ebensogut; wenn ihm aber am genauen Ausdrucke so wenig liegt, daß er dennoch assertorische mit apodiktischen Sätzen verwechselt; so sollte er von *mathematischen* Sätzen ganz schweigen.) „Und so siehst du also, wie alle diejenigen, denen man ein reines sittliches Gefühl zuschreibt, insofern sie eine Handlung als sittlich oder unsittlich beurteilen, den *Begriff* des Sittlichen schon müssen gebildet haben.“ Hierüber folgt nun eine empirisch-psychologische Erläuterung. *Der Begriff des Unsittlichen werde aus der In- und Durcheinanderbildung aller der Vorstellungen von Handlungen erzeugt, welche wir als unsittlich gefühlt haben.* „So sind wir denn zum Ziele gelangt; ich habe dir ein Verfahren dargestellt, durch welches die Urteile der Tugendlehre aus den Gefühlen hervorgehen können, ohne daß ihre Gewißheit der Gewißheit anderer Wissenschaften irgendwo nachsteht. Sind nur die Begriffe des Sittlichen und Unsittlichen in uns in gehöriger Klarheit ausgebildet, so muß sich ja leicht entscheiden lassen, ob eine für die Beurteilung gegebene Handlung unter den einen oder den anderen gehöre; *und ich sehe nicht, warum der pythagoreische Lehrsatz eine höhere Gewißheit in Anspruch nehmen sollte.*“ Also wird wohl auch der pythagoreische Lehrsatz aus der In- und Durcheinanderbildung aller der Vorstellungen von den sämtlichen rechtwinkligen Dreiecken gebildet, die wir in unserem Leben sinnlich angeschaut haben??? Oder wo ist sonst das *tertium comparationis?*

Daß nun hier noch immer von *Gefühlen überhaupt,* ohne alle nähere Bestimmung, geredet worden; daß nicht einmal die gröberen Unterschiede zwischen dem eigentlich Angenehmen, der Lust, der Befriedigung des Begehrens, dem Schönen, dem Sittlichen erwähnt, viel weniger die *verschiedenen* Gefühle *des Sittlichen* unter sich, und die verschiedenen Gegenstände, welche *einerlei* Auffassung des letzteren *successiv* zu erregen pflegt, gesondert; nicht die *Affekten* von den Gefühlen getrennt, noch die übrigen begleitenden Gemütszustände berücksichtigt sind; am wenigsten die feinere, aber hier sehr notwendige, Frage erwogen ist, *wieviel* von dem *Ganzen des Gefühls* eigentlich auf Rechnung der sittlichen Auffassung kommt, und was dazu die *andern* Vorstellungen und Gemütslagen beitragen; daß auch die Tatsache eines reinen und sicheren Gefühls viel zu einfach aufgestellt und von den Zweifeln, von den vielseitigen und mehrfachen Beurteilungen, die man so oft im Leben über sittliche Gegenstände zu fällen pflegt,

keine Rede gewesen ist: — von dem allen, sowie von dem Schweigen über die Frage, wie denn aus dem Gefühle ein Motiv für den *Willen* hervorgehe, wollen wir vorläufig den Grund in dem Umstande suchen, daß der bisher ausgezogene Brief der *erste* war, in welchem sich der Verf. nicht mit so vielerlei zugleich befassen konnte. Aber wie ist es denn möglich, daß dieser Brief, der eigentlich soviel, als nichts besagt, gleichwohl eine so gewaltige Revolution in dem Kopfe des Freundes anrichtet, welcher, laut des zweiten Briefes, auf einmal aus dem feurigsten Dogmatiker ein ratloser Skeptiker geworden ist? Dieser Theatercoup ist zu stark! Das ist um so mehr zu bedauern, da übrigens mit diesem zweiten Briefe das Buch wenigstens anfängt, interessanter zu werden. Hier zuerst der Einwurf: das Gefühl entscheide verschieden bei verschiedenen Völkern, Ständen, Charakteren, Zeiten. Daraus entstehe im Morgenlande Polygamie, bei uns Monogamie; gewisse Gesellschaften zu besuchen, sei für einen Pflicht, für den anderen unsittlich; auch die bekannten *ledernen Beinkleider* aus JACOBIS Woldemar werden angeführt, und LESSINGS hohes Kartenspiel. Hieraus schließt Hr. B., man sehe, wie wenig die Allgemeingültigkeit zum Wesen sittlicher Imperative gehöre. Da er in diesem Schlusse mehrere berühmte Vorgänger hat: so findet Rez. um so nötiger, die Sache mehr aufzuklären. Jedermann setzt voraus, die Sittlichkeit bestimme den Wert der *Person*. Nun liegt die Persönlichkeit in Gesinnungen und Entschließungen. In Ansehung des Werts oder Unwerts derselben seien, durchs Gefühl oder wie sonst, gewisse Punkte festgesetzt; diese seien x, y, z. Der Persönlichkeit aber ist es zufällig, daß der Mensch, oder irgend ein geistiges Wesen, ein zeitliches, kürzeres oder längeres, Leben hat; *die Bestimmungen x, y, z, können sich also auch nicht auf diese Zeitlichkeit beziehen;* sie fallen aber samt der Person in die Zeit, und nun muß weiter überlegt werden, was in dem zeitlichen Leben für Anordnungen zu treffen seien, um jenen Bestimmungen *so gut, als möglich* zu genügen. Da gibt es nun schon ein Mehr oder Weniger; es gibt Grade der Wahrscheinlichkeit dessen, was zweckmäßig sein werde; hier sind wir schon ganz außer dem Gebiete der apodiktischen Moralgesetze. Nimmt man nun vollends die besonderen Eigentümlichkeiten des menschlichen Leibes hinzu, ja sogar die mancherlei Rücksichten auf die zweckmäßigste Lebensordnung in einer Familie für die verschiedenen Glieder derselben: so ist kein Wunder, wenn die Allgemeingültigkeit der Lebensregeln zweifelhaft wird; denn man ist hier in dem Felde der *mittelbaren* Pflichten und *mittelbaren* Tugenden, welche mit den *unmittelbaren* und wahrhaft allgemeinen Bestimmungen des Sittlichen zu verwechseln, der größte Fehler ist, der einem Philosophen in Ansehung der Grundlegung zur Ethik nur immer begegnen kann. Hieraus folgt also nichts gegen KANT, insofern er *überhaupt* voraussetzte, das Sittliche müsse für alle Vernunftwesen dasselbe sein: wohl aber trifft ihn diese Überlegung insofern, als er gerade in der Allgemeinheit das wesentliche Kriterium der sittlichen Maximen suchte. Und hier sind wir bei einem Punkte, den Hr. B. im dritten Briefe sehr gut auseinandergesetzt hat. „KANT, indem er die Frage als Prüfstein der sittlichen Zulässigkeit aufgestellt, ob eine *gegebene* Maxime zum allgemeinen Gesetze tauge, setzt durchaus nichts darüber

fest, *wie denn die Maximen gegeben oder gefaßt werden sollen.* Dieser Mangel, der sich auf keine Weise ausfüllen läßt, macht die verlangte Beurteilung in jedem Betrachte schwankend und widersprechend. *Denn es hängt von jedem ab, wie er die Frage stellen will;* und wer sich geschickt hierbei zu benehmen weiß, kann vollkommen sicher sein, nach Belieben eine bejahende oder verneinende Antwort zu erhalten." Hier hat Hr. B. völlig recht; und wenn es wirklich noch heutigestages Kantianer gibt, die hierauf nicht längst durch eigenes Nachdenken gekommen sind, so muß ihnen Rez. schon aus diesem einzigen Grunde das Buch des Hrn. B. zum Nachlesen dringend empfehlen. Aber noch eine weit allgemeinere Betrachtung läßt sich daran knüpfen. KANT wollte die Moral zu sehr simplifizieren; er hegte ein Vorurteil für *Einheit* in der Philosophie, welches nicht bloß seine Lehre verdarb, sondern das Grundübel auch in den von ihm ausgegangenen Schulen REINHOLDS, FICHTES und SCHELLINGS, wiewohl bei jeder auf eigentümliche Weise, geworden ist. Auch die *Vielheit* hat ihre Rechte in der theoretischen Philosophie ebensowohl, als in der praktischen, welche letzte durch JACOBI vom Despotismus der erzwungenen Einheit glücklicherweise früh genug gelöst wurde, während jene noch immer daran leidet, weil man auf das, was längst dagegen gesagt worden, nicht hat hören wollen.

Der vierte Brief ist wichtiger, als die vorigen; er disputiert gegen die Erkenntnis *a priori*, auf eine Weise, die wohl im stande sein dürfte, die Kantianer in Verlegenheit zu setzen; freilich nur darum, weil sie selbst sich von der Erkenntnis *a priori* eine höchst irrige Vorstellung machen. „KANTS *a priori* der Sittenlehre ist nichts, als ein Bekenntnis der Unwissenheit: und desto schlimmer, weil es etwas mehr zu sein vorgibt, während die Erkenntnis des Nichtwissens doch zur Erwerbung des Wissens ansporne würde. KANT erklärt nicht, *wie* die Sittengesetze vor dem Bewußtsein *in uns liegen,* nicht, wie sie *erwachen,* ob als Urteile, oder Handlungen, Antriebe, Gefühle; er sagt bloß; *ich halte dieses Gesetz für ein sittliches, eine Begründung desselben aber weiß ich nicht zu geben.* Freilich rechtfertigt man dies damit, daß nicht ins Unendliche die Gründe begründet werden könnten. Aber schade! Den auf diesen Freibrief hin als absolut aufgestellten Sätzen hat man noch nicht die nötige Anschaulichkeit geben können; und es will den meisten Menschen vorkommen, als wüßten sie dieselben nicht gewiß. — *Die unmündige Wissenschaft verrät sich eben dadurch, daß sie sich auf eine Gewißheit vor dem Bewußtsein, also außer diesem, und für dasselbe verloren, beruft; statt daß echte Gewißheit ganz innerhalb des Bewußtseins liegen muß.*" Rez. überläßt auch hier das weitere Nachlesen den Kantianern, und bemerkt nur in der Kürze, daß die Meinung, Kenntnisse *a priori* hätten ihren Grund in den Formen des menschlichen Geistes, welche dem Bewußtsein vorangingen und es selbst erst möglich machten, gänzlich falsch ist. Die metaphysischen, mathematischen, sittlichen, ästhetischen, kurz *alle* Festsetzungen, die man *a priori* nennt, entstehen sämtlich recht mitten *im* Bewußtsein, nachdem es schon größtenteils ausgebildet ist, und sie beruhen lediglich auf den allgemeinen Naturgesetzen, welchen eben diese Ausbildung, mitten in ihrem Geschehen, unterworfen ist. Diese Natur-

gesetze hat man bisher nicht gekannt, und nicht geahndet; das ist der Grund des gemeinsamen Irrtums bei KANT und LEIBNIZ von den angeborenen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes, oder (nach LEIBNIZS Gleichnis) von den Adern in der Marmorplatte, die anstatt der *tabula rasa* die Seele vorstellen soll. Hr. B. streitet demnach wider einen Schatten, indem er sich den falschen Begriff vom *a priori,* als vom *Jenseits des Bewußtseins,* aufdringen läßt; seine eigene Lehre aber kränkelt an dem Grundübel, daß er den richtigen Begriff des *a priori* nicht zu finden wußte, und eben deshalb im Empirismus stecken blieb. Hätte sich Hr. B. nur erinnert, daß die Unterscheidung des *a priori* und *a posteriori* ebensowenig der Kantischen Schule allein gehört, als der Name Naturphilosophie der Schellingschen! Sehr oft haut einer in den Stamm, weil er einen dürren Ast erblickt, der freilich fortgeschafft werden muß.

Das Beste im ganzen Buche ist vielleicht der fünfte Brief wider die Lehre von der transcendentalen Freiheit. Ob aber hiermit Hr. B. im Publikum glücklicher sein wird, als Rez. es seit langen Jahren gewesen ist, das steht dahin. Grenzenlos ist in diesem Punkte die Macht der Vorurteile, und hoffnungslos der Zustand der Philosophie, solange nicht eine tiefere Einsicht in das wahre Wesen der Sittlichkeit den Wahn zerstört, der im Praktischen zugleich Übermut und Unmut, im Theoretischen eine völlige Unmöglichkeit, sich der wahren Metaphysik auch nur anzunähern, hervorbringt. Übermütig ist die Einbildung, als könne einer durch seinen bloßen Entschluß auf der Stelle gut sein; da ist es viel besser, mit religiösem Gefühl höheren Beistand anzuflehen. Unmutig ist die entgegengesetzte Einbildung, die Menschen würden nie besser werden, als sie waren und sind, weil die Freiheit von jeher in jedem Individuum gewesen sei und doch nichts Besseres geleistet habe; und weil das Innere des Willens keiner Kausalität von außen, also auch keiner planmäßigen Besserung, zugänglich sei. Töricht und schwach ist die Meinung, Zurechnung bestehe nicht ohne transcendentale Freiheit; denn wer sich zum klaren sittlichen Bewußtsein erhoben hat, der muß soviel Selbstgefühl haben, um zu wissen, daß gar keine Frage nach dem *Ursprunge* des Willens, gar keine Theorie über die Möglichkeit des sittlichen Handelns sein einmal gefälltes Urteil über Gutes und Böses auch nur berühren, vollends gar umstoßen könne; daß er demnach gar keine theoretischen Voraussetzungen *brauche,* um sittlich zu urteilen; eben deshalb aber auch gar keine solchen Voraussetzungen auf jenes bloß eingebildete Bedürfnis zu gründen berechtigt sei. Die Darstellung des Hrn. B. über diesen Gegenstand ist zwar bei weitem nicht vollständig, aber dennoch so lesenswert, daß Rez. gern spricht: *hört ihn!*

Hier nun stehen wir bei dem oben bemerkten Abschnitte und es ist Zeit, nachzusehen, inwieweit die aufgestellten drei Fragen beantwortet seien. Beim Rückblicke ergibt sich, daß Hr. B. die zweite und dritte Frage weit besser behandelt hat, als die erste, die eigentlich noch ganz unberührt vorliegt. Das ist natürlich genug; denn jene beiden erforderten nur ein gesundes Auge, das durch KANTS Autorität nicht geblendet wurde; aber um zu bestimmen, in welchem Sinne es wahr sei, daß gewisse Gefühle die ersten und zugleich zulänglichen, festen, sicheren Entscheidungen

geben, worin alles Sittliche ursprünglich als solches unterschieden wird: — dazu gehört ein Grad von spekulativer Selbsttätigkeit, wovon Hr. B., soviel dem Rez. bekannt, noch keine Proben abgelegt hat. Leider! der Rest des Buches — oder vielmehr der Hauptteil desselben, denn die eigentliche Untersuchung soll nun erst beginnen, — gibt eine Probe von ganz anderer Art. Für *empirische Psychologie* zeigt sich darin ein ganz vorzügliches Talent; aber zugleich ein so großer Mißbrauch dieses Talents, durch gänzlich und in allen Punkten verkehrtes Eingreifen in die praktische Philosophie, daß dieses Buch recht eigentlich zum Warnungsspiegel für diejenigen dienen kann, welche sich einbilden, man könne durch empirische Psychologie zur ganzen Philosophie den Grund legen. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß dieses Buch eine *besonders* gefährliche Tendenz hätte. Aller Irrtum ist gefährlich; aber der des Hrn. B. ist es nicht in höherem Grade, als der seiner entschiedensten Gegner.

Sehr wahr bemerkt Hr. B. im sechsten Briefe, daß die Gefühle keine besonderen, von Vorstellungen und von Begehrungen verschiedenen Tätigkeiten sind; daß vielmehr Eine Seelentätigkeit *zugleich*, nur in verschiedenen *Beziehungen*, Gefühl, Vorstellung und Begehrung sein kann. Aber aus diesem einzigen Grunde schon hätte er sich hüten sollen, der Sittenlehre eine *Physik* der Sitten unterzuschieben; Rez. wird diesen Umstand benutzen, um wegen des Folgenden sich leichter deutlich zu machen. Auf welchem Standpunkte steht der, welcher von der Seele sagt, es seien in ihr drei verschiedene Vermögen, die des Vorstellens, Fühlens und Begehrens? Und auf welchem Standpunkte steht der Sittenlehrer? Etwa auf dem des Physikers? Hierauf wird Hr. B. in Ansehung der *ersten* Frage gewiß mit nein antworten; denn er hat eingesehen, daß es für die Physik der Seele eine ganz falsche Lehre ist, jene sogenannten Vermögen als drei *wirklich* verschiedene zu sondern; er weiß, daß hier in der Wirklichkeit nicht dreierlei vorhanden ist, sondern nur einerlei. Jedoch muß dieses Einerlei solche Modifikationen annehmen können, daß es dem *Beobachter*, der es gleichsam von außen besieht, ohne die innere wahre Beschaffenheit zu kennen, als dreierlei erscheine. Denn die Begriffe: Vorstellen, Fühlen, Begehren, sind, logisch genommen, gewiß verschieden; wäre das nicht, so würden niemals besondere Bücher über die vermeintlich verschiedenen Vermögen geschrieben worden sein. Der Standpunkt dieses Beobachters nun ist zugleich der des Sittenlehrers, welchen Adam Smith höchst treffend den unparteiischen Zuschauer nennt. Nur mit dem Unterschiede, daß der Beobachter, wiefern er Psycholog sein will, sich bestrebt, von diesem Standpunkte hinwegzukommen; denn wie gewaltig er sich auch manchmal täuscht, indem er die Außenseite des menschlichen Geistes für dessen wahres Innere hält: so *wünscht* er doch wenigstens das Innere, so wie es wirklich ist, zu erkennen. Hingegen der Sittenlehrer steht ganz ruhig draußen; er sagt aus, was er beim Anblicke der ihm gegenüberstehenden Schauspiele menschlicher Gesinnungen und Handlungen empfinde und urteile. Wessen Inneres hat nun Hr. B. zu ergründen? Offenbar das des fühlenden oder urteilenden Beobachters, *sofern dieser gerade nur Beobachter ist;* statt dessen verirrt er sich zu jenen Gegenüberstehenden, die da *beurteilt werden;* und das ist der Grundfehler

seiner ganzen Abhandlung. Rez. kann sich nun unmöglich auf alle Verschlingungen des jeden Augenblick abschweifenden Vortrags, den zum Teil die Polemik, zum Teil die unglückliche Briefform verschuldet, einlassen; folgende mühsam genug herausgefundene Stellen mögen einen Begriff von dem Wesentlichen geben. Die *zu große* Herrschaft einer Begierde macht sie unsittlich; an sich aber ist keine Begierde unsittlich. Jeder Mensch hat in *seiner* Wertgebung eine gewisse Rangordnung der Neigungen, *es gibt aber für den Menschen durchaus keinen Zweck von absolutem Werte. Es gibt keine absoluten Zwecke, denn jeder Wert ist subjektiv. Das oberste praktische Prinzip besteht darin, daß wir in jedem Falle den höheren Zweck dem geringeren vorziehen. Der über alles erhabene Wert kommt der Sittlichkeit nur zu im Vergleich mit der Unsittlichkeit.* Daß diesen Grundsätzen das eigentliche Mark der Sittenlehre gänzlich fehlt, hätte Hr. B. — *fühlen* sollen, wenn er auch den Ursprung des Irrtums nicht im deutlichen Denken erkannte. Freilich sind alle unsere Zwecke, *die wir wirklich haben,* subjektiv; freilich hat jedes *wirkliche* Wollen seinen Grad, über den es einen größeren geben kann; freilich führt der Irrweg, auf den Hr. B. geraten ist, zu nichts, als zu Komparativen ohne absolute Bestimmung irgend eines Werts oder Unwerts. Aber hätte Hr. B. seine den Schriften des Rez. hier und da bewiesene Aufmerksamkeit bis auf dessen praktische Philosophie ausgedehnt, so würde er dort die scharfe und vielleicht paradox klingende Forderung gefunden haben: den *wirklichen* Willen ganz aus dem Spiele zu lassen, und sich bloß auf Beurteilung der *Bilder* eines *möglichen* Wollens zu beschränken. Wer diese Theorie nicht versteht, der lese Hrn. B., und sehe zu, wohin die Vernachlässigung dieser Bestimmungen führt! — Bilder eines möglichen Wollens entwirft sich der unparteiische Zuschauer; er konstruiert diese Bilder nach einem spekulativen Plane, um alle wesentlichen Züge derselben vollständig und scharf bestimmt (wie keine Erfahrung sie liefern kann) *a priori* zu erhalten; alsdann urteilt er oder *fühlt,* — denn hier ist am Worte nichts gelegen: durch diese seine Urteile setzt er *absolute Zwecke,* ohne sich um die wirklichen Zwecke irgend eines wirklichen Vernunftwesens auch nur im geringsten zu kümmern, und ohne durch den *psychologischen* Prozeß ihres schwankenden Wollens nur von ferne berührt zu werden. *Notwendig* sind diese Zwecke, weil der Zuschauer *unvermeidlich* urteilt; höchst zufällig aber ist es, ob und inwieweit irgend einer wirklich dieselben Zwecke in sich und sein Wollen aufnimmt; darum gelangt die Sittenlehre in der Wirklichkeit niemals zur absoluten Herrschaft, sondern diese Herrschaft ist und bleibt eine *Idee.* Der Sittenlehrer ist ursprünglich Ideenlehrer; Hr. B. aber ist nicht Sittenlehrer; denn er sagt: „Wie könnte jemals die Verwirklichung dieser Ideen (des absoluten Zwecks) Ziel unserer Bestrebungen werden? Zu einem so erhabenen Ziele erhebt sich unsere beschränkte Flugkraft nicht;“ (wie geht es denn zu, daß Hr. B. überhaupt etwas davon weiß und davon redet?) „ein *näheres,* ein *bestimmteres* Ziel muß sich unsere Tätigkeit erwählen.“ (Dann wird der unparteiische Zuschauer sie zum allermindesten der *Schwäche* anklagen, sollte diese Anklage auch das gesamte Menschengeschlecht treffen.) „Unvollkommen reproduzierte Tätigkeiten (heißt es etwas weiter) in ihrem zum Teil ver-

geblichen Aufstreben sind Begehrungen. Die Unfähigkeit, eine frühere Tätigkeit vollständig zu reproduzieren, ist eine Schwäche, eine Unkräftigkeit der Seele. Man denke sich die Unkräftigkeit über den *größeren* Teil der Seele verbreitet; so wird, bei der Nebeneinanderstellung mit einem kräftigeren Seelenzustande, das Gefühl der Ohnmacht jenes ersteren in einem solchen Grade wachsen, daß es eben das wird, welches jeder Mensch als *Gefühl des Unsittlichen* bezeichnet. Bei der Schwäche der Begierde wächst die Lust mit dem Mangel an Kraft, und der von ihr Getriebene vergißt alles, was er hat, über dem Zuwachs an Reiz, dem er sich schwächlich entgegenstreckt." (Darin liegen, chaotisch verwirrt, einige Fragmente von richtigen Ansichten dreier, völlig heterogener Gegenstände. Der Anfang bezeichnet den wahren, psychologischen Grund des Begehrens, Aufstreben gewisser Vorstellungen wider eine Hemmung; gänzlich verkehrt damit vermengt ist eins von den Grundurteilen des unparteiischen Zuschauers, nämlich Mißfallen im Schwächeren im Vergleich mit dem Stärkeren; abermals hiermit vermengt ist ein anderes von diesen Grundurteilen, nämlich das über Harmonie und Disharmonie zwischen Einsicht und Begehrung. Die beiden letzten Punkte müssen in der praktischen Philosophie aufs genaueste bestimmt und gesondert werden; jenes erste hat seinen Platz in der Psychologie, aber nicht hier, außer als Nebenerläuterung.) „Nun aber wächst, durch den *Raum* einer Tätigkeit, nicht nur das Bewußtsein der in ihr gegebenen Stärke, sondern auch, auf völlig gleiche Weise, das der in ihr gegebenen Schwäche. *Je öfter eine Begierde Begierde wird, desto heftiger wird ihr Reiz streben* (d. h. ihr Streben zu *dem* Gereiztwerden unserer Tätigkeit, wodurch die ihr entsprechende Lust entsteht), *desto ohnmächtiger und weichlicher die Hingebung der Seele an dasselbe sein.* In diesen wenigen Worten liegt das, die Entstehung der Sittlichkeit und Unsittlichkeit umfassende, Grundgesetz. Das unsittliche Begehren erkennen wir durch *das* Gefühl, welches dieser Zustand gibt oder ist, *in Vergleich* mit einem anderen *nicht unsittlichen.* Dieses Gefühl aber, ist ein Gefühl der Schwäche, einer allgemeineren, tiefer greifenden Schwäche, als das irgend einer anderen (??). Dies wird dadurch möglich, daß die Schwäche, welche in jedem heftigen Begehren liegt, hier einen sehr großen *Raum* der Seele einnimmt; der Raum jeder Tätigkeit aber, und also auch der mit ihm verbundenen Ohnmacht, wächst mit der Zahl ihrer Wiederholungen. Oder vielmehr: *Raum einer Tätigkeit* ist ein bildlicher Ausdruck für die von dieser letzten in der Seele zurückbleibenden Anlage." Und nun ein Triumphlied über die erlangte „apodiktische Gewißheit". Rez. aber sagt, daß Hr. B. von dem Ursprung der Sittlichkeit ungefähr soviel weiß, als einer von der Stadt, deren Turmspitzen er aus meilenweiter Entfernung einmal gesehen hat. Einzelne richtige Bemerkungen, z. B. die im neunten Briefe: erzwungene Enthaltung des Genusses, während welcher die Begierde fortdauere, sei der Sittlichkeit gefährlich, — oder solche halbwahre und halbfalsche Sätze, wie der, man solle die Tugend nicht durch niederschlagende Affektionen fördern, — man brauche sich den Genuß uicht zu versagen, wenn man nur sein Leben so ausfülle, daß man den Begierden nicht durch Müßiggang Raum gebe u. dergl., beweisen mehr die Planlosigkeit des Buches durch die

unrechte Stelle, wo sie stehen, als die Einsicht des Verfs. *Eine* höchst beschränkte *Art* des Unsittlichen versteht er treffend zu bezeichnen; die Schwäche der unmäßigen Begierde. „Der Unmäßige ißt seine Lieblingsgerichte, der Leckere trinkt seinen Wein in einer ganz anderen Seelenstimmung, als der Sittliche; denn jene sind dem Sinnenreize in ihrem schwelgerischen Genusse ebenso weichlich hingegeben, als vorher in ihrem Reizstreben. Erreicht doch diese Hingebung nicht selten einen solchen Grad schwächlicher Befangenheit, daß sie nichts hören und sehen von dem, was um sie vorgeht, daß sie ein Gespräch über Gegenstände, welche sonst viel Anziehendes für sie haben, nachlässig und ohne Interesse führen, ja wohl gar in ihrem Eifer die Aufmerksamkeit für den Gastgeber aus den Augen setzen, die ihnen doch sonst sehr am Herzen liegt, weil sie die Bedingung ist für den Genuß ähnlicher Bacchanalien." Das ist eine tüchtige Schilderung; Hr. B. versuche nun einmal mit ebenso kräftigen Zügen den Feigen, Abgespannten, Faulen, Bequemen zu bezeichnen, in dessen Seele keine Begierden Raum suchen, sondern bloße *Verabscheuungen* den Platz einnehmen, den das Reizstreben der Ehrgefühle, der Liebe, und anderer positiver Prinzipien ausfüllen *sollte!* Er zeichne ferner die bösartige, kalt berechnete Schlauheit dessen, der, um andere tyrannisieren zu können, klüglich damit angefangen hat, *sich selbst in strenger Zucht zu halten,* um niemals Besonnenheit und Fassung zu verlieren. Solcher Aufgaben könnte man eine Menge zusammenhäufen, um Hrn. B. *a posteriori* (da er doch das *a priori* nicht liebt) zu zeigen, wie klein der Bezirk auf dem ganzen weiten Gebiete des Sittlichen ist, wo er sich eigentlich orientiert hat. Aber was würden dergleichen Winke fruchten? Hr. B. würde solche Unsittlichkeiten, die sich aus seiner Theorie von der schwächlichen Hingebung nicht erklären lassen, dreist hinwegleugnen; etwa so, wie im zehnten Briefe, wo es heißt: „Man muß, um einen Menschen sittlich zu würdigen, seine *Wertgebung* kennen, das heißt, dasjenige, *was ihm Lust ist und in welchem Maße.* Aber *nicht diese Wertgebung selbst fällt unter die sittliche Beurteilung (!!!),* sondern darauf *allein* kommt es an, ob jemand *seiner* Wertgebung gemäß gehandelt hat. *Und das ist der zweite große Fehler, dessen sich fast alle Sittenlehrer schuldig gemacht,* daß sie urteilen, er hätte sich durch diesen oder jenen Antrieb sollen bestimmen lassen. Der Mangel eines Beweggrundes und eine zu geringe oder hohe Schätzung desselben mögen noch so scharfen Tadel verdienen; *die Sittlichkeit trifft dieser Tadel nicht, sobald keine übermäßige Strebung das reine Hervortreten der Wertgebung gestört hat."* Also einen Tadel räumt doch der Verf. ein? Welchen Tadel denn, wenn keinen sittlichen? Etwa einen der Unklugkeit? und des unterlassenen Genusses? — Nach so unrichtigen Prinzipien kann man nun wohl erwarten, daß Hr. B. sich immer weiter von der Wahrheit entfernen muß, je mehr er seine Folgerungen entwickelt. Beinahe notwendig muß er die Ideen des Wohlwollens und der Billigkeit verkennen; daher denn auch seine Verteidigung gegen die Einwürfe, die er sich selbst macht: seine Sittenlehre habe einen *egoistischen* Anstrich, und er lege auf die *Handlungen* als Handlungen zu wenig Gewicht, völlig verfehlt ist; allein Rez. findet keinen Beruf dazu, sich hier auf diese, von den meisten Sittenlehrern falsch behandelten Gegenstände einzulassen. Offenbarer sind die

Verunstaltungen der Rechtslehre, welche sich der Verf. zu Schulden kommen läßt. Nicht genug, daß er erklärt: *unrecht* werde jede Handlung genannt, welche wir, indem wir sie selbst und ihre Folgen betrachten, *anders wünschen*: — sondern er verirrt sich soweit, zu sagen: *Recht und Unrecht, als Zweckmäßigkeit und Unzweckmäßigkeit*, werden nach der äußern Handlung und ihren *Folgen* gemessen; rechtmäßig sei, was nach allseitiger, unparteiischer Abwägung *als das Zweckdienlichste erscheine;* dafür verlangt er einen, *mit salomonischer Weisheit jeden einzelnen Fall,* unabhängig von *vorher* entworfenen Gesetzen, entscheidenden Selbstherrscher, und hält es für eine traurige Notwendigkeit, daß nach vorher festgestellten Gesetzen geurteilt wird. Und nun vollends sein Begriff vom Eigentum! „Was mein Eigentum ist, und worauf ich, als ein solches, einen Wert lege, das habe ich oft in Bezug auf meine Lust gedacht, während andere, der Natur der Sache nach, dies nicht getan haben können." (Auch wenn mir plötzlich und unerwartet ein Geschenk oder eine Erbschaft zufiele?) „*Mein Verlust* (im Falle der Beraubung) *ist also, dem Lustraume oder der Wertgebung nach, und unabhängig von der Heftigkeit der Begierde, größer, als der jedes anderen*" (eine Hypothese, die geradezu ins Lächerliche fällt, sobald man sich das Beisammenwohnen der Armen, nicht nur mit ihren Begierden, sondern auch mit ihren Bedürfnissen, und der Reichen, mit ihrem Überfluß und Überdruß, lebhaft vergegenwärtigt), „*und darauf beruht in seinem ersten Ursprunge das Gebot, niemandem sein Eigentum zu entwenden.*" Nein! darauf beruht es nicht; und eine Lehre, die gegen die Begierden weiter nichts einzuwenden weiß, als deren *Heftigkeit*, wird auch den Grund des Rechts niemals finden. Bei weitem leidlicher sind diejenigen Theorien, welche alles Recht vom Staate ableiten, obgleich diese den Staat selbst ohne Rechtsgrund lassen. Die alte Okkupationstheorie, welche das bloße *Zugreifen* zum Recht stempelt, ist freilich ebenso falsch, als diese, die sich auf die vermutliche *Größe des Lustraums* beruft; und wenn der *unparteiische Zuschauer* kein Gehör findet, so wird auf immer das sogenannte Naturrecht die schwache Seite der praktischen Philosophie bleiben. — Mag nun über die weiteren Verirrungen des Hrn. B. ein Schleier fallen! Rez. wünscht nicht, vom Lesen des Buches abzuschrecken; es enthält noch immer Wahrheit genug neben dem Irrtum; noch mehr: es regt auf zum Denken; und ohne ein Kunstwerk zu sein, ist es doch gut genug geschrieben, um gern gelesen zu werden. Wer es aber vollständig beurteilen will, dem wird eine Bemerkung zu Hilfe kommen, die wir jetzt noch kurz andeuten wollen. Es gibt nämlich, ganz unabhängig von praktischer Philosophie, zuvörderst einen rein psychologischen Begriff von der Gesundheit des Geistes, im Gegensatze gegen die Geisteszerrüttungen; und wenn man unter den letzten auch nur den eigentlichen Wahnsinn betrachtet, so wird die Ähnlichkeit zwischen ihm und den Leidenschaften sogleich auffallen; den Leidenschaften aber nähert sich alle Begierde, sofern sie heftig tobt, und die Überlegung stört, verfälscht oder deren Wirkung vereitelt. Nun entspringt hieraus eine *theoretische Beurteilung* des Menschen, ob er geistig gesund, oder wie weit er davon entfernt sei. Bei Schriftstellern, welche die wesentliche Verschiedenheit des psychologischen und des ethischen

Standpunktes nicht scharf aufgefaßt haben, spielt nun schon diese Art des Urteils in die Aussagen des moralischen Gefühls hinein, und gibt ihnen eine unlautere Beimischung. Aber noch schlüpfriger wird der Boden der praktischen Philosophie durch den Umstand, daß auch der unparteiische Zuschauer (durch welches Symbol wir oben das, seinem wahren, allgemeinen Charakter nach, *ästhetische* Urteil angedeutet haben), von seinem Standpunkte herabsteigen, und sich auf die ihm eigentlich fremdartige Frage einlassen kann: wiefern die geistige Gesundheit einer bestimmten Person zugleich eine moralische sei? Oder mit anderen Worten: auf welche Weise und wie tief die sittlichen Mängel eines Individuums in seiner eigentümlichen, geistigen Konstitution begründet seien? Ob vielleicht eine geringe, leicht mögliche, Abänderung seiner Meinungen, ob eine andere Richtung seiner Beschäftigung würde hingereicht haben, um ihn vor diesem oder jenem Verbrechen zu hüten, das er mag begangen haben? Ob ein anderer, dessen zur Reife gekommene, und zur Tat ausgebrochene Entschließungen weniger Tadel verdienen, vielleicht doch im Innern schlechter sei, als jener, insofern ihm viele gute Keime fehlen, die jener besitzt, und unter günstigeren Umständen entwickelt haben würde? — *Diese Schätzung des Grades moralischer Gesundheit und Krankheit* muß, wenn sie gehörig soll vollzogen werden, durch Psychologie und Ethik *zugleich* geschehen; sehr oft aber schiebt sich ein unausgebildeter Anfang davon in die Moralsysteme selbst hinein, wohin sie durchaus nicht gehört. Eins der gewöhnlichsten äußeren Kennzeichen dieser Verfälschung ist alsdann das Mißlingen der Rechtslehre, die, weil sie *äußere* Verhältnisse zum Gegenstande hat, immer von denen verfehlt wird, welche an die Gläser der Psychologie so gewöhnt sind, daß ihre Augen ohne dieselben nichts mehr sehen können. — Die Anwendung dieser Bemerkungen wird sich dem Leser des angezeigten Werks von selbst darbieten; aber sie hat einen viel weiteren Umfang.

Hr. B. hat seiner Abhandlung einen Anhang gegeben, der zu fremdartig, und zu wenig selbständig ist, um hier in Betracht zu kommen. Es sind Briefe über das Wesen und die Erkenntnisgrenzen der Vernunft, gerichtet an einen anderen Korrespondenten; überdies ursprünglich (laut der Vorrede) für eine andere Schrift bestimmt. Darin verteidigt er sich am Ende gegen den, freilich zu erwartenden, Vorwurf, seine Ansicht sei sensualistisch. Gleichwohl wird er diesem Vorwurfe schwerlich entgehen. Rez. aber, der mit Hrn. B. in manchen einzelnen Punkten zufällig übereinstimmt, vermißt hier die Gründlichkeit der Untersuchung. Wenn Hr. B. einsah, daß die Vernunft kein abzusonderndes Seelenvermögen ist; wenn er schon den allgemeinen Irrtum von einem *absoluten* Unterschiede zwischen den Seelen der Menschen und der Tiere glücklich zurückgewiesen hatte: bemerkte er dann nicht, daß, um eine solche Ansicht vor Andersdenkenden zu rechtfertigen, eine ohne allen Vergleich weitläuftigere und tiefer gehende Arbeit nötig sei, als die sich in die enge und gebrechliche Form von vier populär geschriebenen Briefen einpressen ließ, gesetzt auch, diese Briefe wären weit sorgfältiger abgefaßt, als sie es sind? Aber Hr. B. eilt zu sehr! und er glaubt schon am Ziele zu sein, wenn er kaum angefangen hat, zu untersuchen. *Eine* höchst schätzbare Eigenschaft, —

deren Wirken höchst nötig ist, wenn die deutsche Philosophie nicht bis auf den letzten Faden soll verdorben werden, — besitzt er; nämlich er läßt sich von keinem Nimbus blenden. Dadurch *allein* wird aber noch nichts geleistet; es muß *Untersuchungsgeist* hinzukommen, und den verdirbt bei Hrn. B. das Kleben an der empirischen Psychologie, verbunden mit der Einbildung, er habe die Nichtigkeit der Erkenntnis *a priori* dadurch eingesehen, daß er sich von den falschen Ansichten der Kantischen Schule über diesen Punkt losmachte. Empirische Psychologie ist von jeher allen gebildeten Individuen und Völkern zugänglich gewesen; die Franzosen und Engländer besitzen dafür vielleicht einen schärferen Blick, als die Deutschen. Bedürfte die Philosophie keiner weiteren Hilfsmittel: warum ist sie nicht längst, was sie sein soll? Der Gegenstand der Beobachtung ist ja überall gegenwärtig; die Augen sind gesund; sie haben längst gesehen, was das *bloße,* unbewaffnete Auge sehen kann. Sollen sie neue Dinge sehen, so müssen ihnen neue Hilfsmittel gegeben werden. Und da fehlt es! Hierauf hätte selbst die empirische Psychologie, schärfer *überdacht,* Hrn. B. aufmerksam machen können. Er mußte schon durch eine vorurteilsfreie Analyse der menschlichen Vorstellungen finden, daß sie ursprünglich gar nicht *das* sind, was das *Wort* Vorstellung nach der Etymologie und nach dem gemeinen Sprachgebrauche bedeutet, nämlich Bilder von Objekten. Das ursprüngliche Material der Vorstellungen, — das mußte eben Hr. B. wahrnehmen, wenn auch die Schulen, *gegen* die er zu disputieren pflegt, es nicht wissen *wollen,* — sind die *Empfindungen.* Diese sind, ihrem Gehalte nach, gar nicht objektiv; sie machen nicht den mindesten Anspruch, irgend etwas abzubilden, darzustellen, zu unserer Kenntnis zu bringen; sie sind nichts, als innere Zustände der Seele. Erst durch einen allmählichen Bildungsprozeß haben sie diejenigen *Formen* angenommen, welche man Formen der Erfahrung nennt. Diesen Prozeß kann niemand in seinem Geschehen beobachten; denn in uns selbst ging er vor, als wir kleine Kinder waren, und uns in einem Zustande befanden, zu welchem keine Erinnerung zurückgehen kann; die Einbildung aber, als könne man ihn bei anderen Kindern beobachten, ist die kläglichste aller Erschleichungen; sie schiebt *unser* Träumen und Schlummern den Kindern unter, nach einer Analogie, die ebenso gewiß ungereimt ist, als das Wachen eines Kindes und das Träumen eines Erwachsenen zweierlei, notwendig ganz verschiedene, von ganz verschiedenen Ursachen abhängende Dinge sind. Kann man nun jenen Bildungsprozeß nicht beobachten, so bleibt er gänzlich unbekannt, wofern man ihn nicht durch Untersuchungen *a priori* zu erforschen vermag. Gesetzt aber, er bleibe unbekannt, so liegt doch wenigstens die Frage deutlich vor Augen: ob denn dieser Prozeß, durch welchen Empfindungen anfingen, sich in *objektive* Vorstellungen zu verwandeln, schon für *vollendet* zu achten sei? Insbesondere, ob wir schon zu *solchen* Vorstellungen von Objekten gelangt seien, welche die Überzeugung von ihrer objektiven *Wahrheit* mit sich führen? Dazu spricht der gemeine Verstand *ja;* und jede philosophische Schule bejahet die Frage ebenfalls *auf ihre Weise,* indem sie glaubt, zur Wahrheit gelangt zu sein. Aber dem Beobachter liegt die Tatsache vor Augen, daß weder der gemeine Verstand mit den Philosophen, noch die

letzten untereinander, einig sind. Das heißt: jener Bildungsprozeß geht wirklich noch fort, mit individuellen Verschiedenheiten in den verschiedenen Köpfen. Worauf kommt es nun an? Doch wohl darauf, ihn durch Kunst und angestrengte Aufmerksamkeit zur Vollendung zu bringen. Und dazu ist der erste Schritt der, daß man ihn in seinem jetzigen Zustande genau genug betrachte, um in ihm selbst die Spuren und Kennzeichen seiner Vollendung zu entdecken, weil bei diesen Punkten die absichtliche Bearbeitung anfangen muß. — Rez. bricht hier ab; Hr. B. aber, dessen bedeutendes Talent ohne Zweifel einer reiferen Ausbildung fähig ist, wird wissen, wohin das Gesagte zielt.

Steffens, Heinrich, Anthropologie. 1. und 2. Bd. — Breslau, 1822.

Gedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1823 Nr. 93. Kl. Sch. III, S. 554. SW. XII, S. 436.

Dieses Buch ist viel zu schwach, um die wahre Wissenschaft zu fördern; aber stark genug, um die jetzige Verwirrung in der Philosophie zu vermehren. Daher ist scharfes Urteil nötig; doch braucht man sich nicht gleich anfangs auf den höchsten Standpunkt zu stellen. Es gibt eine Art von Kritik, deren Stärke darin besteht, alles zu verneinen, was der Autor bejaht; oder, etwas höflicher, sich über die Weise, wie er anfängt, fortschreitet, endigt, bei jedem Punkte zu wundern; auch die Versicherung, daß man nichts begreife, nichts verstehe, oft genug zu wiederholen. So ungefähr hat Schreiber dieses sich manchmal beurteilt gefunden; und ist dadurch auf den Gedanken gekommen, sich bei einer passenden Gelegenheit auch einmal in dieser Gattung zu versuchen; passend aber, und nicht ganz unwirksam, dürfte diese Manier in solchen Fällen sein, wo der Verf. seine Prinzipien *nach Belieben setzt*, statt sie zu nehmen, wie die Natur der Dinge sie vorlegt, und wo er kombiniert und phantasiert, statt zu untersuchen und zu schließen. Freilich setzt sich dabei der Beurteiler der Gefahr aus, daß er scheint, die Sache selbst nicht zu verstehen, und seinen Eigensinn und seine Trägheit dem, welcher ihm eine ungewohnte geistige Bewegung anmutete, entgegenzustellen; denn diese Art von Zurückhaltung der Zustimmung sagt weiter nichts als: *man habe nicht nötig, dem Autor etwas einzuräumen;* und dabei bleibt zweifelhaft, ob dessen Gründe für den Denker unzulänglich sind, oder ob das Denken selbst, welches ja nur eine *unvollkommene* Pflicht ist, von seiten des Beurteilten verweigert wird. Um der Gefahr einer solchen Deutung zu entgehen, wird Rez. sich gegen das Ende dieses Aufsatzes vollständiger aussprechen; fürs erste aber muß man sich erinnern, daß da, wo schon alles verloren ist, eigentlich nichts zu wagen übrig bleibt; ein Fall, der bekanntlich bei den Schriften aus der Schellingschen Schule für jeden eintritt, der nicht zur Schule gehört. Insbesondere ist in Ansehung der hier angezeigten Anthropologie des Herrn Prof. Steffens, das: *procul este profani!* schon längst von gewissen Tageblättern, welche gelegentlich auch kritische

Blätter sein wollen, ausgerufen, und dadurch, sei es geflissentlich, sei es unüberlegterweise, ein Nimbus um das wunderbare Buch verbreitet worden, der in unserm wundersüchtigen Zeitalter die Mühe der Kritik im voraus zu vereiteln droht. Wie es Leute genug gibt, die nicht begreifen, daß auch der witzigste Scherz unzeitig sein kann, so finden sich auch deren, die meinen, alles Geistreiche sei wissenschaftlich; je weniger sie nun verstehen zu prüfen, desto leichter geraten sie in Erstaunen, und das Staunen ist beinahe so ansteckend, wie das Lachen oder das Gähnen; ja noch mehr; niemand will gestehen, daß *seine Schwäche* der Grund seines Staunens sei, darum sucht er andere zu demselben Affekte fortzureißen. Wir werden uns nun Zeit nehmen, den auf solche Weise entstandenen Nimbus vor unbefangenen Augen allmählich zu verflüchtigen. Demjenigen Teile des Publikums aber, welcher schon in die Verblendung der Schellingschen Schule ist hineingezogen worden, hat Rez. nichts zu sagen, er schreibt sich das Recht zu, nötigenfalls auch seinerseits zu sprechen: *procul este profani!*

Das erste nun, was man nicht nötig hat, Hrn. Pr. St. einzuräumen, ist das erste Wort des Titels; jedoch ist's keineswegs allein Hr. St. und die Schule, wozu er gehört, sondern es gibt eine ganze Reihe berühmter Philosophen, welche hier von einer gerechten Verwunderung getroffen werden. Warum hat man die Psychologie mit der Somatologie des Menschen in eine Wissenschaft, namens *Anthropologie,* zusammengeworfen? Daß man von der Selbständigkeit der Seele nicht überzeugt war, ist dafür ein schlechter Grund; denn gesetzt, man hätte mit Recht hieran gezweifelt, so blieb dennoch eine gänzliche Ungleichartigkeit sowohl der Gegenstände, als der Erkenntnisquellen, welche respektierend man notwendig die ganz verschiedenen Wissenschaften, die eine vom Leibe, die andere von der Seele, getrennt halten mußte. Der Leib des Menschen ist den Leibern der Tiere so ähnlich, daß er mit diesen gemeinschaftlich den Naturforschern anheim fällt, die ihn wie jeden andern Gegenstand der *äußern* Erfahrung studieren müssen. Die geistigen Tätigkeiten und Zustände kennen wir dagegen durch *innere* Wahrnehmung und Beobachtung: hier sind alle wissenschaftlichen Hilfsmittel und Übungen verschieden von denen, die der Leib erfordert; hier ist die Betrachtung der Tiere zwar nicht ganz beiseite zu setzen, aber so sehr unterzuordnen, daß man die leitenden Prinzipien der Untersuchung gänzlich vom Menschen hernehmen muß. Den offenbarsten Beweis der widerrechtlichen Vermischung heterogener Dinge in dem Gefäße, welches den Namen *Anthropologie* führt, geben die sogenannten Anthropologien selbst, die des Hrn. St. mit eingeschlossen; denn schwerlich wird unter allen so betitelten Büchern sich auch nur eins finden, dem ein aufmerksamer Leser es nicht bald ansähe, ob der Verf. in die Klasse der Physiker oder der Psychologen gehöre. Je mehr man die Grenzen der Wissenschaften verwischt, desto schlechter werden sie bearbeitet. *Non omnia possumus omnes!*

Doch hören wir nun Hrn. St.: „Meine Leser, besonders die Naturforscher, ersuche ich, nicht meine Absicht zu vergessen. (Welche Absicht?) Weder Geologie im eigentlichen Sinne, noch Physiologie dürfen sie hier erwarten. (Geologie? Nein! aber Physiologie? was ist denn ohne

diese die Kenntnis des menschlichen Leibes?) *Und dennoch beides.* (Wie ist das zu verstehen?) Ich durfte die *tiefere* Bedeutung, die *höhere* Beziehung auf das geistige Dasein des Menschen nicht aus den Augen verlieren; (nein gewiß nicht! aber wie soll der Leser Beziehungen verstehen, wenn ihm das, *was* sich auf ein anderes bezieht, nicht vor Augen gestellt wird?) und wer meine Darstellung mit Teilnahme lesen will, wird sich überzeugen, daß durch die Hineinbildung aller Erscheinung in eine lebendige Einheit eine besondere Evidenz entsteht, welche zwar von derjenigen verschieden, die lediglich aus der Vergleichung der Tatsachen entspringt, dennoch *dasselbe* findet und erkennt. (Hier werden die Empiriker sich wundern. *Also nichts weiter, sondern dasselbe, was wir aus der Beobachtung schon erkannten?* So werden sie sagen, und vielleicht das Buch zumachen.) Diese Betrachtungsweise ist keineswegs *a priori;* sie ist vielmehr die lebendigste Erfahrung (Phantasien und Erschleichungen sind viel lebendiger, als nüchternen Beobachtern lieb ist); und zwar eine solche, die auch da, wo die Betrachtung lediglich auf das Einzelne geht, nicht entbehrt werden kann. (Warum nicht? — keine Antwort!) Was einige scheinbar kühne Behauptungen betrifft, so ersuche ich die Leser, mir zu *glauben,* daß ich nicht leichtsinnig Behauptungen wage." (Diesen Glauben schlägt Rez. dem Hrn. St. rund ab; und wundert sich sehr, wie er von irgend einem prüfenden Leser so etwas zu verlangen sich herausnehmen konnte.) *Inhalt des ersten Bandes:* Geologische Anthropologie. 1. Beweis, daß der Kern der Erde metallisch sei. 2. Entwicklungsgeschichte der Erde. Bildungsformen. Schiefer-, Kalk-, Porphyr-Formation. Bildungs- und Zerstörungszeiten. Übergang zur physiologischen Anthropologie. Die verlorene Unschuld, oder wieder erneuerter Naturkampf nach der Schöpfung des ersten Menschen. Zukunft der Erde. — (Rez. bittet bloß die Leser zu glauben, daß er zwischen den Bildungs- und Zerstörungszeiten, und der verlorenen Unschuld, nichts ausgelassen hat.) — Einleitung: „Die Anthropologie, ihrer Wortbedeutung nach, ist von einem so *unermeßlichen Umfange,* daß sie wohl benutzt werden könnte, das *Höchste* aller menschlichen Erkenntnisse zu bezeichnen. (Wie? Je *weiter* der Umfang, desto *höher* der Gegenstand? Folgt das? Und *was* soll als Zeichen benutzt werden, das *Wort* Anthropologie, oder *sie selbst,* die also benannte Wissenschaft?) Die Anthropologie wäre demnach Philosophie im ausgedehntesten Sinne. (Hier fürchten wir in der Tat, Hr. St. habe das Wort *Philosophie* nicht im ausgedehntesten, sondern in einem willkürlich beschränkten Sinne genommen.) Durch eine offenbar willkürliche Begrenzung wird aber dieses Wort allgemein in einer *mehr beschränkten* Bedeutung genommen. (*Wie* denn beschränkt? — Keine Antwort!) Und dennoch ist es, beim ersten Anblick, nicht so leicht, dasjenige herauszuheben, was die verschiedenen Schriftsteller, welche die Anthropologie als besondere Wissenschaft behandelten, miteinander gemein haben. Man vergleiche LODER, ITH, KANT, LUDWIG. Diese betrachten zwar gemeinschaftlich den Menschen seiner Erscheinung nach. Aber dadurch wird keine eigentümliche Wissenschaft begründet. Jedoch darin liegt keine Übereinstimmung, daß alle Versuche in der Anthropologie — *populär* sein wollen. (Ja freilich! Und eben deswegen gibt es keine strenge Wissenschaft dieses Namens, sondern nur beliebige

Mischungen zum Nutzen und Vergnügen, die sich jeder nach den Umständen aus Psychologie und Somatologie zusammensetzt.) Das, was den Menschen *allgemein* interessiert, abgesehen von der eigentümlichen Richtung des Geistes, die bald diese, bald jene Gegenstände der Forschung zu umfassen strebt, wollen sie hervorheben. (Die eigentümlichen Geistesrichtungen sind gerade das Entscheidenste bei der Begrenzung der Wissenschaften, und hierbei muß man von ihnen nicht absehen, sondern gerade auf sie hinsehen.) Die Betrachtung also wird erst dadurch anthropologisch, daß sie jenes allgemeine Interesse in Anspruch nimmt. Inwiefern kann nun die Erforschung der Naturbedingungen der menschlichen Erscheinung, sowohl der leiblichen, als der geistigen, dies Interesse erwecken? Offenbar *nur* durch die, wenn auch dunkel gefühlte oder mißverstandene *Idee der Einheit des Geistes und der Natur!* (So redet der Mann, der den Glauben verlangte, daß er keine leichtsinnigen Behauptungen wage? Rez. hat selbst LODERS Vorträge über Anthropologie gehört, und erinnert sich noch sehr gut, daß man nicht dorthin ging, um Einheit, sondern um *Mannigfaltigkeit* eines großen Schatzes von Präparaten und der dazu gehörigen Erklärungen kennen zu lernen; und denselben Sinn für das Mannigfaltige hat er an dem Orte wiedergefunden, wo KANT ehedem Anthropologie vortrug. Daß bei solcher Gelegenheit denkende Zuhörer auch das Bedürfnis der *Verknüpfung* des Mannigfaltigen empfinden, daß ihnen dabei die Vorstellung von der Einheit des Geistes und der Natur, problematisch, als ein Fragepunkt, vorschwebt, versteht sich von selbst; aber dies Bedürfnis begleitet den Denker überall, und ist für Anthropologie nicht im mindesten charakteristisch.) Daß nun diese Idee, bei vielen, wenn sie mit Bewußtsein ergriffen wird, als *roher Materialismus* erscheint, *indem man die Einheit des Geistes und der Natur aus einem Kausalitätsverhältnis zwischen Seele und Leib erklären zu können glaubt, die Seele und ihre Tätigkeit aus der leiblichen Erscheinung,* das ist nur eine Verzerrung jener Idee." (Und diese Stelle hier ist Verwirrung dreier völlig verschiedener Ansichten. Rez. behauptet ein Kausalverhältnis *zwischen* Leib und Seele; erklärt aber die Seele nicht aus der leiblichen Erscheinung; und ist so wenig Materialist, daß er vielmehr die Unmöglichkeit der Materie, *nach dem gemeinen Erfahrungsbegriffe,* bewiesen hat. Wer hingegen den Geist aus dem Körper erklären will, dem geht eben dadurch jenes Kausalverhältnis notwendig verloren, weil es zwischen zweien gleich selbständigen Gliedern, der Seele und dem Leibe, stattfinden muß.)

Einheit des Geistes und der Natur, Identität des Objektiven und Subjektiven, ist bekanntlich die Grundvoraussetzung, wodurch — zwar keine Wissenschaft, — aber die Schellingsche Schule sich charakterisiert. Allein Hr. St. will nun diese Voraussetzung auch bei den früheren Anthropologen wiederfinden und nachweisen. Als guter Beobachter sollte er freilich nichts finden wollen, was nicht da ist; er sollte, wie jedem Dinge, so auch jedem Denker seine Eigentümlichkeit lassen, und sich vor allen Deuteleien um desto mehr hüten, da schon das Auffassen und Verstehen oft schwer genug ist. Da er nun aber einmal in jene zuvor genannten Autoren einen Gedanken der ihnen fremd war, hineindeuten *will:* wie wird er sich dabei benehmen? LODER zuvörderst läßt er hier ganz aus.

Ludwig läßt sich dagegen schon erreichen, denn: *er stellt die Vorzüglichkeit der menschlichen Gestalt dar;* dies gibt ihn in des Hrn. St. Gewalt, indem hiermit der Mensch aus der ganzen Reihe der Tiere herausgehoben wird, und *dadurch die menschliche Gestalt unmittelbar eine geistige Bedeutung erhält.* Das genügt! *Welche* geistige Bedeutung? das brauchen wir nicht zu wissen. Ob die Brauchbarkeit der Hände, der aufrechte Gang, die biegsame Stimme, die Glätte und Nacktheit der Haut, oder was sonst, der entscheidende Vorzug sei, davon kein Wort. Ob die Naturphilosophie selbst wohl dabei fahre, wenn sie das bloß *komparative* Merkmal der Vorzüglichkeit zu einem absoluten erhebe, um den Menschen *aus der ganzen Reihe der Tiere herauszureißen;* das kümmert Hrn. St. für diesmal nicht. Nun kommt Ith an die Reihe; dessen „rohe Zusammenstellung von Physiologie, Psychologie und Metaphysik ist offenbar *(sic!)* auch nur aus einer ähnlichen, ihm vorschwebenden Idee zu begreifen." Nein gerade umgekehrt! Wenn die Zusammenstellung *roh* ist, so beweist das nicht eine vorschwebende Idee, sondern den Mangel derselben. Jetzt folgt Kant. Dieser ist widerspenstig; er scheidet die Metaphysik mit großer Strenge von der Anthropologie. Hier würde Hr. St. wohl getan haben sich zu erinnern, daß Kant insbesondere das, was er *Metaphysik der Sitten* nannte, — die Grundlage der Ethik, sehr scharf und nachdrücklich von der Anthropologie abschnitt, damit nicht Naturbestimmungen unter die Motive des moralischen Wollens gemengt würden; daß überdies die Kantische Freiheitslehre auf der schärfsten Trennung der erscheinenden Natur, des Gebietes der strengen Notwendigkeit, von der intelligibeln Welt, worin die Freiheit herrscht, sich stützt und stützen muß, wenn sie irgend einen Zusammenhang und irgend einen Schein von Wahrheit behaupten soll; werden aber diese Scheidewände weggenommen, so stürzt die ganze Kantische Lehre zusammen, und es läßt sich nicht einmal aus ihren Materialien ein neues Gebäude aufführen. Hätte Hr. St. dies überlegt, so würde er gewußt haben, daß er, mit seiner Idee von Einheit der Natur und des Geistes, nur als Kants Gegner auftreten konnte. Um nun dennoch diesen berühmten Mann als seinen Vorgänger darzustellen, benutzt er ein paar leicht hingeworfene Worte in der Vorrede zu Kants Anthropologie, die von einer *physiologischen Anthropologie* mehr abweisend, als widerlegend sprechen. „Wer den Naturursachen nachgrübelt, worauf z. B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurückbleibenden Spuren von Eindrücken mit Cartesius vernünfteln; muß aber gestehen, daß er in dem Spiele seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei, und die Natur machen lassen muß, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, *noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht.*" So spricht Kant; er schließt daraus, daß alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust sei, und stellt nun die pragmatische Anthropologie als eine nützliche und erreichbare Wissenschaft jener physiologischen gegenüber; gleichsam im voraus gegen Hrn. St. protestierend. Nichtsdestoweniger drängt sich Hr. St. an ihn hinan. „Kant *ist genötigt, eine unmögliche physiologische Anthropologie der pragmatischen gegenüber zu stellen; dies beweist, welche Gewalt die Idee der wirklichen Einheit der Natur und des Geistes über ihn hatte.*" Dies beweist, setzt Rez. hinzu,

welche Gewalt der Deutelei dem Hrn. St. eigen ist, wenn es darauf ankommt, irgend etwas in seine Ansichten hineinzuzwängen.

Jetzt setzt sich Herr Steffens auf ein rhetorisches Flügelpferd, und eignet der Anthropologie den *Willen* zu (ob auch die Kraft?) durch Betrachtung der materiellen Natur *die äußere Gewalt der Erscheinung,* als einer solchen, *zu vernichten,* indem sie die innere, unendliche Naturfülle des menschlichen Daseins entwickelt. Aber nicht bloß den einzelnen Menschen soll das Wissen der Anthropologie befreien, sondern in den *verwahrlosten (sic!)* Rassen soll die Freiheit gerettet werden. *„Indem wir das ganze menschliche Geschlecht in den rätselhaften Verschlingungen seines Daseins betrachten, wird die ganze Gewalt der Natur in die Mitte des Geschlechts versetzt. Es muß mit ihr gerettet werden; ohne sie kann es nicht gerettet werden; als kämpfend gegen sie, ebensowenig.“* Rettung setzt Gefahr voraus; daß die ganze Gewalt der Natur in Gefahr schwebe, dies ist ohne Zweifel die allerkühnste Voraussetzung, die je in eines Menschen Kopf kam; daneben ist die dreiste Versicherung, kämpfend gegen die Natur könne der Mensch seine Freiheit *nicht* retten, nur eine Kleinigkeit. Doch wer wird bei einem solchen Schriftsteller die Worte genau nehmen? Wir sind hier noch in der Einleitung; die großen Worte haben einen rhetorischen Zweck, denn eine gute *Ouvertüre* muß alles Nachfolgende vorklingen lassen. Der Luftball, in welchem wir aufgestiegen waren, senkt sich auch bald genug nieder; und zwar an dem bequemsten Platze von der Welt, — nämlich: bei dem *Kern der Erde.* Bequem nicht sowohl für die Anthropologie, als für Hrn. Prof. St., der bekanntlich im Innern der Erde zu Hause ist. Das merkt man auch gleich an der Schreibart, die jetzt mehr zu den gewöhnlichen Formen einer gebildeten wissenschaftlichen Darstellung zurückkehrt. Was vom metallischen Kern der Erde, von Schiefer, Kalk und Porphyr gesagt wird, das ist ohne Zweifel das reinste Metall im ganzen Buche. Indessen gefällt der Satz, der Kern der Erde sei metallisch, dem Rez. besser, als der Beweis, den Hr. St. aus allen Gegenden der Physik zusammensucht; daher mag hier ein kürzerer Beweis Platz finden, wenn es überhaupt erlaubt ist eine bloße Kombination von Vermutungen und Analogien so zu nennen, die doch nie Gewißheit, sondern höchstens Wahrscheinlichkeit erzeugt. Mit der Erinnerung, die Hr. St. ans Ende gestellt hat, würden wir anfangen: daß nämlich die aus bekannten Gründen geschlossene mittlere Dichtigkeit der Erde (von 4,5 — 5,4) nicht etwa durch einen, bald unter der Oberfläche anfangenden Kern von Gold oder Platin solle überschritten werden; sondern daß man hier an minder dichte, vielleicht unbekannte, gemischte, und schon deshalb mehr voluminöse, metallische Massen zu denken habe. Geht man nun zurück zu dem Zustande der Erde, da sie noch nicht als ein fester Ball, sondern als eine, im weiten Raume ausgedehnte Masse existierte, so gab es damals noch keine durch Gravitation verdichtete Atmosphäre, folglich keine solche Konzentration des Sauerstoffs, wie die, wodurch jetzt auf unserer Erdrinde die unedlen Metalle oxydiert, zerreiblich gemacht, und der Zerstreuung durch mancherlei Zufälle unterworfen werden. Als vorzüglich dichte Substanzen kennen wir die Metalle; wir sehen also, daß sie am meisten geeignet waren, den chemischen

Gründen der Verdichtung zuerst nachzugeben; und wir begreifen, daß erst, *nachdem* sie einen bedeutenden Kern gebildet hatten, eine Atmosphäre, und *unter dem Drucke derselben* Wasser in flüssiger Gestalt, samt den daher rührenden chemischen Prozessen, entstehen konnte. Dies gilt nicht bloß für die Erde, sondern, in Verbindung mit den, ebenfalls hierher gehörenden, astronomischen Untersuchungen über die Abplattungen, für alle Himmelskörper; und hier kommt uns nun nicht bloß die Analogie mit den Kometen, deren Kern wenigstens dichter ist als die Hülle, sondern mit den Planeten und mit der Sonne selbst zu Hilfe. Haben nämlich die Kerne sich aus den schwersten Massen gebildet, so mußten bei der Vergrößerung der Kugel sich immer leichtere, und zur Verdichtung weniger geeignete Stoffe ansetzen; folglich nahm die spezifische Schwere des Weltkörpers im ganzen genommen immer ab; und so mußten die kleineren zugleich die verhältnismäßig schwereren werden und umgekehrt. Hiermit stimmt die Bemerkung zusammen, daß durchgehends die kleineren Planeten dichter sind, als die größeren; auf die Ausnahmen davon wird man um desto weniger Gewicht legen, da man eine strenge Regelmäßigkeit nur unter der ganz grundlosen Voraussetzung erwarten könnte, der Stoff, woraus die verschiedenen Planeten sich bildeten, sei ganz gleichartig gewesen. Wenn man will, so kann man hiermit auch das Leuchten der Sonne in Verbindung bringen; insofern bei dem größten der uns näheren Himmelskörper sogar Expansion auf der Oberfläche, statt der Kontraktion vorzuherrschen scheint. — Was soll aber dieser Beweis hier? Soll er Hrn. St. angeboten werden, um seinen langen Beweis gegen diesen kurzen umzutauschen? Nichts weniger. Bloß zur Folie für die unvergleichbar höheren Ansichten der Naturphilosophie soll er dienen. Hr. St. spricht nicht von der Erde und den Metallen, als von Dingen, die wir vorfinden, sondern er hat ein Bedürfnis, diesen Erdball zu *konstruieren aus dem Absoluten,* der ursprünglichen Einheit aller Gegensätze, mit zweien ursprünglichen Tätigkeiten, der einen, welche das Viele im Einen *sondert,* der anderen, welche er wieder *zurücknimmt in die Einheit.* Bei diesem großen Bau werden die Materialien, die sich in der Natur vorfinden, gebraucht, wozu sie gut sind. Die Metalle nun besitzen Dehnbarkeit, das heißt, ihre Teile lassen sich verschieben ohne Verlust des Zusammenhangs, ihre innere Konstruktion ist nicht, wie die der spröden Körper, an ein bestimmtes kristallinisches Gefüge gebunden, — das beweist nach Hrn. St. etwas *Embryonisches, Chaotisches;* dazu kommt bei den edelsten Metallen eine Gleichgültigkeit gegen chemische Kräfte, ein Zurückweisen des Lichts, eine *Indifferenz;* „diese Unentschiedenheit der Richtung, dieses Ruhen des Gegensatzes im Gleichgewichte, bezeichnet jene Trägheit der Masse, die mit ihrer Ruhe im Centro der Erde, mit der Intensität der spezifischen Schwere Eins ist.“ Bevor Hr. St. hier weiter geht, ist er aufrichtig und ehrlich genug, den eigentlichen Ursprung der sogenannten Naturphilosophie anzudeuten, nämlich den (von FICHTE zuerst entwickelten) spekulativen Begriff des Ich oder des Selbstbewußtseins; hätte Hr. St. diesen, für die Kritik der Naturphilosophie entscheidenden Umstand verhehlt, so würde Rez. ihn aufgedeckt haben; der Deutlichkeit wegen ist es jedoch besser, davon erst tiefer unten zu reden. Was für

Unkundige der Naturphilosophie am meisten Schein gibt, ist das, was Hr. St. auf folgende Weise ausdrückt: „Alle Dinge sind von allen verschlungen. Nichts kann in der Natur auf völlig gesonderte Weise tätig sein; ebensowenig kann das Allgemeine der Natur die sondernde Tätigkeit verschlingen. Sie erregen sich wechselseitig, weil sie in einer höheren Einheit verbunden sind.“ Dieser Schein täuscht den, welcher *anschaut* statt zu *denken;* Hr. St. aber ist so gewohnt, sich im Anschauen zu verlieren, und so wenig aufgelegt, seine Gedanken festzuhalten, daß er hier zur Wärme, ja zu Rumfords und Pictets Ausstrahlungs- und Erklärungsversuchen sich verirrt, darauf dem Lebensgefühl und dem reflektierenden Bewußtsein einen Besuch abstattet, dann die Elektrizität einmengt, und uns erzählt, es gebe keine Elektrizität durch Mitteilung, sondern nur durch Verteilung, alsdann sich erinnert, was für eine Theorie, die jetzt einer Revision bedürfe, er vor zwanzig Jahren aufgestellt habe; nun plötzlich die rein metaphysische Frage aufwirft (die zu beantworten niemand weniger geschickt ist, als Hr. St.), wo die Substanz sei, wenn man von den Attributen abstrahiere; und etwas weiterhin nach allen Kreuz- und Quersprüngen zu dem Bekenntnis genötigt ist: *er habe vorausgesetzt, was erst in der Folge dargetan und bewiesen werden solle!* Es ist eine absolute psychologische Unmöglichkeit, daß irgend ein menschlicher Kopf ein solches Gewirre von Gedanken aushalte, ohne schwindlig zu werden, das heißt, ohne die Fähigkeit des bestimmten Denkens und genauen Untersuchens zu verlieren. Freilich wird Hr. St. diesen Zustand besser aushalten, als mancher andere, und er wird darum scheinen manche Gegner zu besiegen; aber hier ist gleichwohl nur eine *relative* Differenz vorhanden; Hr. St. büßt ebenfalls durch Mangel an Fähigkeit zur wahren spekulativen Selbstbeherrschung; er weiß selbst nicht genau, was er redet. Man lese folgende Stelle: „Wenn Schwefel und Diamant sich wechselseitig berühren, so wird der negative (kontrahierte) Diamant den positiven (expandierten) Schwefel zu kontrahieren, und der expandierte Schwefel den kontrahierten Diamanten zu expandieren streben. Der Diamant wirkt als ein expandierender, weil er selbst nicht expandiert wird, der Schwefel als ein kontrahierender, weil er selbst nicht kontrahiert wird.“ Diese beiden Sätze, in denen sich schwerlich ein Druck- oder Schreibfehler vermuten läßt, geben in geradem Widerspruch einerlei Kausalität erst für Mitteilung des *gleichen* Zustandes, dann für Hervorrufung des *entgegengesetzten* Zustandes aus. Bei einem genauen Schriftsteller würde man ein Versehen vermuten, und aus dem Zusammenhange den wahren Sinn zu ergründen suchen. Aber die Deutelei des Hrn. St. ist so arg, daß Rez. sich nicht getraut, zu unterscheiden, welche von den beiden Vorstellungsarten hier näher gelegen habe; ohnehin würde die eine so willkürlich aufgegriffen sein, wie die andere, denn daß der Diamant härter und *weniger* flüchtig ist, als der Schwefel (unter dem Brennglase verflüchtigt er sich bekanntlich dennoch), gibt zwischen diesen *beiderseits brennbaren* Stoffen nur einen komparativen Unterschied, auf den kein nüchterner Forscher einen strengen Gegensatz begründen wird. Eine andere Art von Abwesenheit der Überlegung zeigt sich bei der Beschreibung des Wassers. Weil es *durchsichtig* ist, soll es *dem Lichte verwandt sein.* Jedermann, und ohne Zweifel auch Hr. St., weiß aber, daß

Durchsichtigkeit keine Verwandtschaft zum Lichte anzeigen kann, erstlich, *weil das Licht eben hindurch geht, und also nicht im Innern gebunden wird;* zweitens, weil die verschiedenartigsten Auflösungen, bei vollkommener Durchdringung ihrer Bestandteile, durchsichtig sind, bei der geringsten anfangenden Präzipitation aber sich trüben. Man gieße (um nach dem Nächsten zu greifen) zu kölnischem Wasser einige Tropfen gemeinen Wassers; *beides* war durchsichtig, also nach Hrn. St. *beides* dem Lichte verwandt; aber die Mischung ist milchicht, — also vermutlich jetzt der Verwandtschaft mit dem Lichte unwürdig geworden?? — Gleich weiterhin soll die Verschiebbarkeit der Teile, ohne Aufhören des Zusammenhangs, beim Wasser wie bei den Metallen, auf ein *Verschmolzensein des lebendigen Gegensatzes* deuten. Hätte sich Hr. St. doch besonnen, *wie* der *Gegenstand* beschaffen ist, dem er solche Ehre erweist! Man weiß ja aus der Lehre von der Verdampfung, daß alles flüssige Wasser sich in einem gewaltsamen Zustande befindet, und daß ohne den Druck der Atmosphäre kein liquider Körper den Zusammenhang seiner Teile behaupten kann; folglich dieser Zusammenhang gar nicht im stande ist, die Eigentümlichkeit des Körpers zu bezeichnen. So bekannte Dinge würde Hr. St. in so wichtigen Punkten nicht übersehen haben, könnte er dem Wirbel voneinander verdrängenden Gedanken, die unaufhörlich in seinem Kopfe durcheinander fahren, auch nur einen Augenblick Stillstand gebieten.

So mißlich es nun ist, aus einem solchen Taumel irgend etwas Festes hervorzuheben, so wird Rez. dennoch versuchen, den Lesern einigermaßen die Hauptgedanken zusammenzustellen; dabei muß aber von einem andern Punkte ausgegangen werden, als wo Hr. St. anhob. Zwei Hauptbegriffe (Erzeugnisse einer verunglückten Spekulation, um die wir uns hier noch nicht kümmern), bringt die Schule mit zur Natur; diese sind: *sondernde* Tätigkeit, und *verallgemeinernde,* oder besser rückbildende Tätigkeit.. Von der andern Seite bietet die Natur einige auffallende Gegensätze dar; diese sind vor allem: Licht und Schwere, nebst den Mittelgliedern, Wärme, Luft, Wasser; daneben die Formen der Umwandlung, durch mechanische, chemische, vitale und psychische Prozesse. Am natürlichsten wäre es nun, alle schwere Masse, die im Raume ausgedehnt ist, als ursprüngliches Werk der Sonderung aufzustellen, welche jedoch hier im Produkte *erloschen* sei; dann das Licht, welches von den Sonnen in unermeßliche Räume hinausstrahlt, als die *noch jetzt* geschehende, aber schon schwach und gleichsam *dünn* gewordene Sonderung zu betrachten, welche da, wo eingesogenes Licht sich in *Wärme* verwandelt, schon im Begriff sei in die Verallgemeinerung überzufließen; ferner würde *Luft* diejenige gesonderte Masse sein, die von der Wärme ergriffen, anfängt ins allgemeine, Formlose sich zurückzubilden; *Wasser* hingegen wäre (wenn man sich einmal solche Spiele der Phantasie erlauben will) gleichsam der Herkules am Scheidewege, welcher nicht weiß, soll er in Gestalt des *Eises* sich zur Partei des Festen und der Masse schlagen, oder als *Dampf* mit gebundener Wärme dem allgemeinen Äther zufliegen. Die *Elektrizität* würden wir nun als die Nemesis setzen, welche das zweifelnde Wasser strafend zerreißt. und es mit Gewalt in Form *zweier* Gasarten (des Sauerstoffgases und des Wasserstoffgases) zur *Einheit* zurück zwingt; wobei niemand den Widerspruch

zwischen Einheit und Zweiheit rügen wolle, denn die Entzweiung ist die Strafe und die Einheit ist die Gasform. Der *Magnet,* mit seiner bleibenden und nur auf das Eisen wirksamen Polarität, erscheint uns bloß als das Standbild dieser Nemesis, welches warnend und drohend die Strafe der Zerreißung ankündigt, ohne sie zu vollziehen. Die vier Prozesse würden wir den vier Elementen vergleichen; den mechanischen, der bloß zum Sondern, aber nur täuschend zum Wiedervereinigen dient, lassen wir der Masse, den chemischen mit allen seinen Metamorphosen, wodurch hier Trennung, dort Vereinigung entsteht, betrachten wir als Repräsentanten des Wassers, und mit diesem der Elektrizität unterworfen; der vitale Prozeß dagegen, der allemal ein bestimmtes Ziel verfolgt, ist der Luft befreundet, und hängt gleich ihr von innerer Wärme ab; und der psychische Prozeß ist die reine Wärme selbst, das heißt, er ist das alles Durchdringende und alles Veredelnde; ja, er würde unmittelbare Wiederkehr in die ursprüngliche Einheit sein, müßte er nicht in seinen eigentümlichen Formen, als Empfinden, Anschauen, Meinen, Erkennen, die vier Elemente und die vier Prozesse in sich nachbildend wiederholen. — Doch *Scherz beiseite!* Die Naturphilosophie des Hrn. St. ist hiervon einigermaßen verschieden. Ihm ist die Schwere kein Gegensatz; auch das Licht ist kein solcher; das erklärt er ausdrücklich, eben dadurch andeutend, daß wohl jemand eins und das andere dafür halten könnte. „Der Druck des Steines auf meine Hand ist die Gewalt des Schwerpunkts der Erde (anderwärts hatten wir gelernt, der Schwerpunkt sei eine mathematische Fiktion, und die Schwerkraft liege eigentlich in der ganzen Erdmasse), die sich nicht mittelbar, sondern *unmittelbar* offenbart. Der Schwerpunkt der Erde zeigt ebenso *unmittelbar* den Schwerpunkt des ganzen Planetensystems, dieser den Schwerpunkt eines höheren Systems, und so fort ins Unendliche; so daß die Schwere die *unmittelbare Offenbarung* des ganzen unendlichen Universums ist." (Leider ist trotz dieser unmittelbaren Offenbarung der Schwerpunkt des Weltalls noch ein tiefes Geheimnis; und wird es für die Astronomen, die noch nicht einmal die Bewegung der Sonne zu bestimmen vermögen, noch mindestens einige Jahrtausende lang bleiben.) „So ist die Schwere nicht der Gegensatz, sondern die Einheit der Natur, als Materie; *sie ist nicht diese oder jene Richtung der Naturtätigkeit, sondern die ganze Natur.*" Hier möchte dem Rez. schier der Atem vergehen vor Erstaunen! denn wenn die Schwere so schlechthin alles ist, wo bleibt denn das übrige, das Licht zum Beispiel? — Unbedeutende Frage! „Das Licht ist die ganze Natur; denn die Natur ist ganz Leben, ganz Bewegung und ganz Sein *zugleich.* Das Licht ist das geistige Bildende der Natur, und gerade darum *nicht* der Schwere entgegengesetzt, *weil* die Schwere die ganze Natur ist." Wer wird nun noch zweifeln, daß alles Eins ist? Ohne Zweifel ist nun auch die ganze Natur Metall, die ganze Natur Wasser, Feuer, Luft, Magnet, Elektrizität, kurz, alles Mögliche? — Nein! „das Metall ist vielmehr das Urbild des tiefen Zusammenhanges alles Lebens mit dem Universum, welches wir in einem unergründlichen *Gefühl* unseres eigenen Daseins wiederfinden; *das Wasser aber ist die Sehnsucht der Erde, sich in sich selber zu ergreifen,* und in jeder besonderen Form die ganze Unendlichkeit ihres Daseins zu enthüllen; das *wahrhaft Göttliche, Schaffende* der

Erde.“ Also ist wenigstens Wasser und Licht eins und dasselbe? Denn oben lernten wir, das Licht sei das Geistige, Bildende der Natur, also doch wohl auch der Erde? — Wiederum nein! Ganz eine andere Gleichung wird uns offenbart. „Das *Wasser* hat ohne das Metall, oder was dasselbe ist, die *Elektrizität* ohne den Magnetismus gar keine Bedeutung.“ Wer sollte sich hier nicht wundern? Die Erfahrung zeigt uns bald die Elektrizität vom Wasser getötet (man besinne sich nur an elektrische Experimente bei regnerischem Wetter), bald das Wasser von der Elektrizität zerrissen (man denke an die Wasserzersetzung in der voltaischen Säule); kurz, überall Wasser und Elektrizität im Streite; und wenn Hr. St. das kraftvolle Symbol dieses Streits, das *Gewitter*, — worin die Elektrizität unter Blitz und Donner das Wasser zu Boden schmettert, — mißverstehen kann; so gibt Rez. (und das ist in der Tat seine ernstliche Meinung) nichts um alle Symbolik! — Doch endlich findet sich ein Punkt, worin Rez. mit Hrn. St. übereinstimmt. „Wir müssen befürchten, daß der Leser in unserer Darstellung nicht bloß einen Mangel an Klarheit, sondern auch Widersprüche finden werde. Wir haben das Allgemeine der Natur in der Schwere erkannt; dann in den Erscheinungen der Wärme; dann in einer verallgemeinernden Tätigkeit, die uns als positive Elektrizität erschien; endlich sogar in einem körperlichen Stoffe, dem Wasserstoffe. Wie nun Schwere, Wärme, positive Elektrizität, und Wasserstoff das Allgemeine in der Natur darstellen, wie sie bei dieser gemeinsamen Bedeutung dennoch geschieden sein können; dies ist, wie wir befürchten, dem Leser noch nicht hinlänglich klar geworden.“ Wenn der Verf. selbst so spricht, nachdem er von S. 17—65 über alle diese Dinge hin und her geredet hat, so muß Rez. die Hoffnung aufgeben, aus diesen Phantasien, worin weder Anfang noch Ende ist, irgend einen Hauptfaden herauszuziehen; das aber wird unbefangenen Lesern längst klar sein, daß, *selbst wenn man, auf alle wahre Untersuchung Verzicht leistend, sich mit einer scheinbaren, witzigen, unterhaltenden Naturbetrachtung begnügen wollte,* dennoch die Darstellung des Hrn. St. überall von Mißgriffen strotzend würde gefunden werden, weil nicht einmal der *äußerliche*, durch die empirische Physik dargebotene Schein gehörig ist genutzt, nicht einmal die am meisten hervortretenden Charaktere der Dinge in der Außenwelt mit Überlegung sind aufgefaßt worden. Der erste, der mit Kenntnis und Besonnenheit eine ähnliche Arbeit versucht, wird etwas weit Besseres hervorbringen. Übrigens behält Rez. sich vor, anderwärts zu zeigen, daß wenn ja der Schellingschen Schule in ihren Ansichten von Einheit und Gegensatz irgend eine Ahnung des Wahren soll zugestanden werden, alsdann einzig und allein dasjenige, was man durch den Namen *Wärmestoff* angedeutet hat, — und was keineswegs an sich, sondern bloß vermöge einer, durch die Verbindungen, die es vorübergehend eingeht, ihm erteilten Repulsion *fühlbare* Wärme wird, — dazu taugt, *mit einigem Schein* die Einheit zu repräsentieren; während alles Übrige auf die Seite des Gegensatzes fallen muß, welcher der geheime Grund aller Kontraktion in den starren Körpern ist, und in den liquiden und gasförmigen Körpern, im Licht, der Elektrizität und dem Magnetismus als offenbare Erscheinung hervortritt.

Dieselbe törichte *Vorliebe für die Einheit* nun, welche überall die

scharfen Kanten der Natur umnebelt, — dieselbe *Neigung zu Verwechselungen*, welche in den Metallen wegen ihrer (zwar auch nicht vollständigen) inneren Formlosigkeit, etwas Embryonisches erblickte, obgleich der Embryo ins *Werden* strebt, statt daß die Metalle sich mit ihrem abgeschlossenen *Sein* begnügen; — dieselbe *Unsicherheit des Blicks,* welche vom Glanze der Metalle geblendet, ihnen ein Zurückweisen des Lichts, dem Wasser aber Verwandtschaft mit demselben zuschreibt, während das Wasser als *Schnee,* das heißt, als ein Körper, dem man höchstens die Dichtigkeit des Eises beilegen kann, das Licht stark zurückwirft, die Metalle aber *im Verhältnis zu ihrer Dichtigkeit* das Licht weniger abstoßen, vielmehr es in sich saugen, und indem sie es in Wärme verwandeln, ihm seine Geschwindigkeit fast ganz rauben, die ihm die durchsichtigen Körper lassen; — alle diese Fehler, die ursprünglich Fehler des Systems waren, aber nachmals leider durch lange Gewohnheit in Fehler des Denkens übergegangen zu sein scheinen, zeigen sich nun in stets vergrößertem Maße, je weiter wir fortschreiten. Bevor jedoch der ganze Abgrund von Schwärmerei, in welchen Hr. St. die moralische Welt samt der physischen versinken läßt, sich auftut, wird Rez. noch, um seinerseits alles mögliche zu tun, aus derjenigen Stelle, wo Hr. St. sich der Rekapitulation wegen zu einiger Sammlung seiner Gedanken entschließt, die Hauptsätze anführen. 1. Die *Schwere* ist Einheit des Allgemeinen und Besonderen *als ein Verallgemeinerndes.* 2. Das *Licht* ist dieselbe Einheit *als ein Sonderndes.* 3. Durch die *Wärme* wird ein Vereinzeltes, Gesondertes auf das Allgemeine unmittelbar bezogen, und eben dadurch die *Nichtigkeit der Vereinzelung* offenbar. 4. Durch die *Elektrizität* wird ein vereinzeltes Besondere auf ein eben *so vereinzeltes Allgemeine* bezogen. 5. Die körperliche qualitative Wechselwirkung aller Dinge aufeinander ist durch einen Gegensatz begründet. 6. Dieser Gegensatz ist für die Metalle der *Magnetismus,* welcher zugleich als der Urgegensatz der ganzen Erdmasse, nur für diese, in ihrer Totalität, eine Bedeutung hat. 7. Das Wasser ist die Indifferenz, das Gleichgültige der elektrischen Prozesse. 8. Die Entwicklung der Erde ist das Verhüllen des Metalls durch die steigende Differenzierung des Wassers, durch welche auch dieses verschwindet. Auch diese acht Sätze hat Rez. noch aus einem Gewirre von allerlei Anhängseln herausziehen müssen; folgendes ist dagegen zu sagen. 1. Durch die Schwere sind die Weltkugeln kontrahiert und getrennt; dies ist der allgemeinste Prozeß der *Sonderung* des Universums; nicht der Verallgemeinerung. 2. Durch das Licht allein, welches entfernte Sonnen einander zusenden, stehen sie in einer merklichen *Verbindung;* für das Ganze ist daher das Licht nicht das *Sondernde,* (obgleich die Ausstrahlung selbst ein *Gesondert-Werden* ist), sondern das einzig allgemein Verknüpfende. 3. Wärme, als verbindende, vereinigende Tätigkeit, reicht bis zur Schneelinie; jenseits derselben beginnt der *starre* Frost; und wenn dieser, wie wir nicht anders zu glauben Ursache haben, in den ungeheueren Räumen zwischen den Weltkörpern durchgehends herrscht, so folgt, nach der Weise des Hrn. St. zu schließen, gar nicht, daß die Wärme die Nichtigkeit der Vereinzelung, sondern das schnurgerade Gegenteil, *daß der Frost die Realität der Vereinzelung offenbart.* 4. Ein vereinzeltes Allgemeine ist ein hölzernes Eisen, und die gegebene

Erklärung der Elektrizität völlig sinnlos. 5. Daß alle Kausalität auf dem Gegensatze beruht, ist der einzige wahre Satz in der ganzen Reihe, aber in einem Sinne, den Hr. St. gar nicht kennt. 6. Der Magnetismus ist so wenig der Urgegensatz der Erde, daß er nicht einmal die astronomischen Pole der Erde zu bestimmen vermocht hat. Die Pole stehen fest, oder vielmehr, sie folgen den Regeln der *Präzession* und *Nutation,* während die magnetischen Verhältnisse stets schwanken. 7. Das Wasser ist nicht das Gleichgültige, sondern das Untertänige der elektrischen Prozesse. 8. Daß sich die Metalle fortdauernd auf Kosten des Wassers oxydieren, ist unabhängig von Hrn. St. wahrscheinlich genug; aber eine *steigende Differenzierung,* sei es nun des Wassers oder welches andern Gegenstandes man wolle, wenn sie als im ganzen vorherrschend gedacht wird, läuft gerade gegen den Geist der Schule des Hrn. St., nach welchem die jetzige Epoche notwendig als eine solche muß betrachtet werden, worin nicht die Differenzierung, Sonderung, — nicht der Abfall, — sondern die Verallgemeinerung, Rückbildung, — Versöhnung, den vorwaltenden Charakter ausmacht. —

So ist das Fundament beschaffen! Was vorgeblich darauf beruhen soll, das hängt in der Luft. Wenn demnach weiter von der Schieferformation, als dem Urstamme des Pflanzenlebens, von der Kalkformation, als dem zurückgelassenen Knochengerüste des sich entwickelnden tierischen Lebens gesprochen wird; so sind das entweder leere Worte, oder man kann es an der Stelle, wo es steht, wenigstens nicht mit Sicherheit davon unterscheiden. Wenn aber noch weiterhin die mosaische Überlieferung weitläufig ausgelegt wird, so sind das nicht bloß leere Worte, sondern Hr. St. hat sichtbar der dämonischen Lockung nachgegeben, vor welcher er S. 181 selbst warnt. Hier wundert sich Rez. über die unnütze Vielgeschäftigkeit, die gar nicht wahrnimmt, wie sie von außen her durch andere Kräfte begrenzt ist. Das Recht, die Bibel auszudeuten, läßt sich die Kirche und der Verein der gelehrten Theologen auf keine Weise nehmen; die Ansichten, welche daraus im Publikum entstehen, ergeben sich mit einer Art von Naturnotwendigkeit aus den Gesinnungen und den gelehrten Hilfsmitteln; diese Hilfsmittel wollen die Theologen mit Freiheit wählen und nutzen; sie wollen sie sich nicht aufdringen lassen. Wohl der Philosophie, aber nicht den Philosophen kommt es zu, in andere Wissenschaften einzugreifen; alle Zudringlichkeit erzeugt ein Gegenstreben im Privatleben, wie im Staate; in der gelehrten Welt, wie in der Kirche. Ein reiches Thema, das sich hier nicht ausführen läßt.

Es wird nun Zeit, gegen Hrn. St. allmählich eine schärfere Art von Kritik eintreten zu lassen, welche in der Nachweisung besteht, daß er von ganz falschen Grundbegriffen ausgeht; doch wollen wir auch hier von dem Leichtesten, nämlich von den Begriffen der empirischen Physik anfangen. Hierzu bietet uns folgende Stelle (S. 187, wo Hr. St. noch immer bei der Schwere ist) passende Gelegenheit: „Als die mechanische Physik sich in ihrer mathematischen Konsequenz zu entwickeln anfing, als das Gravitationssystem der Mittelpunkt aller Naturlehre wurde, da lag der Grundirrtum keineswegs darin, daß man die Schwere nicht erklären wollte“ (nein gewiß nicht; das war eine löbliche Vorsicht derer, die wirklich die Schwere nicht zu erklären wußten, und die *für den Augenblick* mit andern Untersuchungen beschäftigt

waren); „*wer kann sie als etwas Äußeres erklären, ableiten wollen*“ (nun kommt die Unvorsichtigkeit des Hrn. St.), „da sie die unsichtbare, unendliche, alles in die unendliche Einheit setzende *Trägerin aller Dinge* ist? wohl aber darin, daß man das, *was nie als ein Äußeres betrachtet werden kann*, dennoch in ein Äußeres verwandelte, *durch Abstraktion* erst von der Materie trennte, und dann auf eine äußere Weise mit der Materie als Eigenschaft verknüpfte; daß man, um zu begreifen, was verhinderte, daß die Schwere, deren Unendlichkeit man anerkennen mußte, nicht alle Dinge in einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt verschlänge, eine entgegengesetzte (!), dieser entgegenstrebende Bewegung *erdichtete* (??), um nun aus demjenigen, was man selbst für *unbegreiflich* anerkannte (?), was man aber, eben durch die Abstraktion in einen Begriff, der sich auch selber unbegreiflich war, verwandelt hatte, und in Verbindung mit einem Begriff, der seinen Ursprung *in der Willkür* der Menschen hat, — der vorausgesetzte Stoß, der, den Weltkörpern mitgeteilt, die Zentrifugalkraft erzeugte, — der also ebenso unbegreiflich war, weil die Willkür sich nicht selber begreift, — die Welt zu begreifen.“ Vorläufig dürfte diese Stelle einen kleinen Zweifel erregen, ob Hr. St. auch recht eigentlich wisse, was das sei, das ehedem durch das unpassende Wort *Zentrifugalkraft* angedeutet wurde, jetzt aber meistens durch den treffenden Ausdruck *Schwungkraft*, und durch die Formel $\frac{v^2}{2gr}$ bezeichnet wird. Wer die Schwungkraft kennt, der weiß, daß sie aus der Tangentialbewegung entspringt, die wiederum von der Attraktion unterhalten, und bald vermehrt, bald vermindert wird, je nachdem die Bewegung vom Aphelium zum Perihelium geht oder umgekehrt. Die Tangentialbewegung ist aber der Anziehung nicht mehr entgegengesetzt, als wie die Fortschreitung auf der Tangente der auf dem Bogen: ferner: die Tangentialbewegung ist nicht im geringsten mehr erdichtet oder willkürlich angenommen, als die Anziehung; vielmehr kann diese letztere noch eher, als jene, das Werk einer Hypothese genannt werden. Gleichwohl redet Hr. St. anscheinend von einem *direkten Gegensatze*, und ganz offenbar von einem *solchen Unterschiede* der Bewegungen, als ob die eine notwendig, die andere willkürlich angenommen wäre. Gestoßen hat sich freilich Hr. St. an dem Stoße, der den Planeten ursprünglich soll gegeben sein; wie es damit zusammenhängt, wollen wir kürzlich sagen. *Wenn* angenommen wird, die Planeten hätten irgend einmal *in völliger Ruhe*, der Sonne gegenüber *still gelegen; dann* folgt, daß die Attraktion sie in gerader Linie der Sonne hätte zuführen müssen; *dann* hätte es keine Tangentialbewegung und keine Schwungkraft gegeben; dann wäre, um beides hervorzubringen, ein Stoß nötig gewesen. Aber hier ist die Voraussetzung falsch, und bloß Folge einer Unbekanntschaft mit metaphysischen Untersuchungen über den *Raum*, und sein Verhältnis zu den Dingen im Raume. Sobald man sich Dinge im Raume denkt, müssen sie *gegenseitig in Bewegung mit ursprünglich mannigfaltigen Richtungen* gedacht werden (denn diejenige Relation unter ihnen, welche in der gegenseitigen Ruhe besteht, ist unendlich unwahrscheinlich, obgleich nicht absolut unmöglich). Hieraus in Verbindung mit der Anziehung folgt nun sogleich, ohne Stoß, Bewegung in Kegelschnitten samt der, mit der Anziehung

selbst veränderlichen Schwungkraft (wenn nämlich kein widerstehendes Mittel vorhanden war; welchen wichtigen Punkt wir hier nicht erörtern können). — Doch das bisher Gerügte ist noch bei weitem nicht das Schlimmste. Wollte jemand über die Schwere etwas recht Ungereimtes absichtlich sagen, so könnte er nichts Ärgeres ersinnen, als den Satz, die Schwere könne nicht als ein Äußeres gedacht werden, indem sie die Trägerin aller Dinge sei. Denn gerade nichts anderes, als eine gegenseitig zufällige Relation ist die Schwere, veränderlich durch Anhäufung und Zerstreuung der Materie; veränderlich mit den Annäherungen und Entfernungen der Himmelskörper. Der Stein, der hier an der Oberfläche der Erde hundert Pfund wiegt, ist in der Entfernung von zehn Erdhalbmessern nur noch ein Pfund schwer; an der Oberfläche der Sonne hingegen würde er nahe 27 Zentner wiegen. Entfernten wir ihn aber einige Trillionen Meilen weit von jedem großen Weltkörper; so würde die Gravitation seiner Teile gegeneinander, in Richtungen gegen seinen Mittelpunkt, so gut als allein übrig bleiben; und wir könnten ihn seiner Kleinheit ungeachtet als einen Weltkörper für sich betrachten. Die Schwere ist abhängig vom Raume; der Raum ist ein leeres Nichts; ebenso nichtig ist das, was von ihm abhängt, von ihm sein Gesetz empfängt; es hat selbst für die Welt der Erscheinungen keine größere Realität, als der leere Raum selbst. Geht man vom Realen aus, um die Welt zu erklären, so ist die Schwere in der Reihe dieser Erklärungen nicht das Erste, wovon man ausgehen könnte, sondern beinahe das Letzte, was begreiflich wird; und Rez., der nach langen Nachforschungen wenigstens die Gegend kennt, wo man im Reiche der Spekulationen die Begreiflichkeit der Schwere zu suchen hat, darf versichern, daß weit früher über Kohäsion, Dichtigkeit, Elastizität, Kristallisation, chemische Verbindung der Materie, ein Licht aufgeht, als über die Gravitation. Aber — wird man vielleicht einwenden — wir verstehen unter *Schwere* nicht die wirklich geschehenden Attraktionen, die sich in jedem bestimmten Augenblick ereignen: diese freilich nehmen ab und zu mit den Distanzen der Himmelskörper; unwandelbar bleibend hingegen muß diejenige allgemeine Eigenschaft der Materie sein, vermöge deren ihre Teile sich anziehen *können;* unwandelbar bleibend ist zum Beispiel das, in allen Kugelschichten um den Mittelpunkt gleiche, *Vermögen* der Sonne, Kometen anzuziehen, gleichviel ob deren mehrere oder wenigere ihr näher kommen oder ferner entweichen; von welchem letzteren, für sie zufälligen Umstande nur das Quantum derjenigen Anziehungen abhängt, die sie *wirklich in Ausübung bringt.* — Diesen Einwurf, der zuverlässig jedem Leser wenigstens einfallen wird, wenn er auch kein Gewicht darauf legt, wollen wir nun benutzen, um, ohne länger auf Hrn. St. zu warten, sogleich ins Gebiet der *Psychologie* einzutreten. Es verhält sich nämlich mit dem Begriffe von der Schwere als einem *Vermögen* anzuziehen, geradeso wie mit den *Seelenvermögen*, dem Verstande als einem Vermögen zu denken, dem Gedächtnisse als einem Vermögen zu behalten, dem Willen als einem Vermögen zu begehren usw. Wir stehen hier bei einem Anfangspunkte *falscher Metaphysik*, die sich in jedem denkenden Kopfe unvermeidlich erzeugt, die alles menschliche Wissen unvermeidlich verwirrt, und die durch eine wahrhaft und nicht

bloß dem Namen nach *kritische Philosophie* zuerst weggeschafft werden muß, ehe es möglich ist, über die Natur überhaupt, sei sie nun Natur der Materie oder des Geistes richtige Einsichten zu erlangen. Zuerst muß man nun bemerken, daß in demselben Augenblicke die Erfahrung überschritten wird, wo man statt der wirklichen Anziehungen ein Vermögen derselben setzt; denn nur jene, und nicht dieses lehrt die Erfahrung. Das Überschreiten aber ist an sich nicht fehlerhaft, vielmehr notwendig; und unvermeidlich, wenn irgend die Erscheinung auf ihren realen Grund soll bezogen werden. Nur darin liegt der Fehler, daß man sich den Begriff dieses Grundes durch Merkmale bestimmt, die von der Erscheinung hergenommen sind. Was ist der Grund der Schwere? Ein Vermögen anzuziehen? Anziehung ist ja nur möglich in der Relation zweier Körper, die sich einander räumlich nähern; diese Relation ist jedem der beiden Körper zufällig, und sie wird, eben durch die Annäherung, in jedem Augenblicke vermehrt; so wie durch Entfernung (etwa gegen das Aphelium hin) vermindert. Und doch soll dieser Begriff, *der bloß unter Voraussetzung der Relation einen Sinn hat*, zur Bestimmung des Grundes dienen, der in jedem einzelnen Körper, ja in jedem Teile der Materie liegt, und bleibt, auch wenn die Relation beiseite gesetzt wird? Da wird durch Zufälliges das Wesentliche, durch Wandelbares das Beharrliche bestimmt; Relatives in die Stelle des Absoluten gesetzt. Dieser Fehler wird allemal begangen, wo man sich unter dem Grunde etwas denkt, das der Folge *ähnlich* sei. Und diese Gattung von Fehlern durchdringt eben darum alles menschliche Denken, verdirbt eben darum alles unser Wissen, weil wir alle unsere Vorstellungen nur in Mitte unzähliger Relationen erlangen, in denen wir stehen zu den Dingen, und in denen wir die Dinge antreffen. So wenig der Regenbogen ähnlich ist dem Wasserstoff und Sauerstoff des Regens, ebensowenig Ähnlichkeit hat der Grund der Schwere mit der Anziehung; er ist gar nichts Räumliches, und läßt sich an den gemeinen Erfahrungsbegriff der Materie, als des räumlichen Realen, gar nicht anknüpfen. Weiter können wir die Sache hier nicht entwickeln; bloß das Beispiel, welches die Schwere darbot, haben wir benutzen wollen, um dadurch einen noch schwierigeren Gegenstand faßlicher zu machen. Das Anschauen, Denken, Fühlen, Wollen, hat einen Grund; dieser Grund hat keine Ähnlichkeit weder mit dem Anschauen, noch mit dem Denken, noch mit dem Fühlen, noch mit dem Wollen; er ist ebensowenig ein Vermögen zu dem allen, als der Grund der Schwere ein Vermögen anzuziehen. Wenn man ihn sich gleichwohl so vorstellt, so begeht man gerade denselben Fehler, wie vorhin; man gebraucht Merkmale, die nur für Relationen einen Sinn haben, zur Bestimmung dessen, was eben von diesen Relationen frei sein sollte. Wer Psychologie oder Anthropologie lehren will, der muß vor allem gerade diese Relationen (die unter Vorstellungen stattfinden, wie die, worauf die Schwere beruht, unter den Elementen der Materie) genau kennen; und wir würden hier Gelegenheit haben, davon ausführlicher zu reden, wenn das Buch, was vor uns liegt, wirklich eine Anthropologie wäre.

Aber leider klebt die Schule, welche *dem Namen nach* vom Absoluten ausgeht, gänzlich an der Erscheinung; sie hat alle Scheinbegriffe der ge-

meinen Erfahrung sich unbehutsam angeeignet: *hat nie gewagt, das Sein vom Werden zu trennen*: eben deshalb das wahre Sein nie begriffen; vielmehr mit der leichtsinnigsten Eilfertigkeit von jeher, wie noch jetzt, Naturphilosophie sein wollen, bevor sie die Metaphysik ergründet hatte. Was aus Erfahrung und Metaphysik und Mathematik durch mühsamen Fleiß geschaffen werden muß, das hat sie durch vermeinte Geniesprünge hervorzaubern wollen; und ein nicht kleines Häuflein hat sich staunend um sie gesammelt, weil es von wahrer Wissenschaft ebensowenig einen Begriff hatte und noch hat, wie sie selbst. Lange Zeit wird nötig sein, um das gestiftete Unheil wieder gut zu machen; hier können wir dazu nur wenig beitragen; auch mag einmal zur Abwechslung ein anderer das Wort nehmen. Folgende Stelle stand vor kurzem in einer Anzeige der Schriften des Hrn. Pr. Steffens: „*Es wird schwer, sich die Natur als ein ewig Wechselndes, immer Veränderliches, in dem der Wechsel selbst das einzige Beharrende ist, also zur Anschauung zu bringen* (sollte heißen, also zu einem klaren Gedanken zu erheben), *daß sich in Wahrheit etwas Wirkliches erblicken läßt. Ein scharfer Dialektiker würde beweisen können, der Ausspruch sei nicht mehr, als eine verhüllte absolute Negation alles Lebens* (sollte heißen: alles wahren Seins). *Denn ein Wechselndes, dessen einzig Beharrendes der Wechsel ist, postuliert ein Etwas, das auch nicht den kleinsten denkbaren Zeitabschnitt erreichen und erleben darf.*“ Sollte heißen: ein Etwas, das, ganz unabhängig von der Zeit, sich selbst zerstört, und ein vollkommenes Unding ist. Wer auch jene Worte mag geschrieben haben, er wird auf den rechten Weg kommen, wann er einmal selbst der Dialektiker wird, dessen Stimme er jetzt noch von außen her, wie von einem andern, zu vernehmen glaubt; und wann er einsehen wird, daß eben dies, was ihm jetzt noch *scharfe* Dialektik scheint, nichts als der erste, noch ungeschärfte, unbewaffnete, aber richtige Blick ist, der zu weiteren Einsichten die vorläufige Bedingung darbietet. Merkwürdig aber ist die auch hier sichtbare, durch FICHTE und SCHELLING fast zu gleicher Zeit herbeigeführte Verwirrung des *Anschauens* mit dem Denken, und es gehört wesentlich zu unserer jetzigen Absicht, hierüber bestimmter zu sprechen. Alle Spekulation sucht Überzeugung; diese kann sie niemals durch Anschauen, sondern einzig und allein durchs Denken hervorbringen. Denn über das Angeschaute, sei es, was es wolle, wird unfehlbar nachgedacht; und nicht, was man anschauend auffaßte, sondern was man denkend festhält, das bestimmt die Überzeugung. Können die Anschauungen sich im Denken nicht *halten*, so werden sie als Irrtum verworfen, oder wenigstens bezweifelt; und wenn dies Schicksal schon die allgemein bekannten sinnlichen Anschauungen z. B. von der täglichen Bewegung der Himmelskörper traf und treffen mußte, so wird es noch weit gewisser die eingebildeten Anschauungen, d. h. von falscher Spekulation ausgegangenen Phantasien der Schellingschen Schule treffen. Aber solches *Nachdenken über das Angeschaute* kennt diese Schule nicht, wenigstens nicht in Ansehung der Hauptpunkte; daher ist sie in den wesentlichen Irrtümern FICHTES noch bis auf den heutigen Tag befangen. Und hier ist der Punkt, wo wir uns dem Hrn. St. aufs entschiedenste entgegenstellen müssen. Er behauptet S. 194: seine Ansicht sei der Fichteschen *diametral* entgegen. Um dies zu beweisen, dünkt es ihm genug, gegen FICHTES

Lehre von der Freiheit, für welche die äußere Welt ein bloß erscheinender Widerstand sein sollte, zu disputieren. „Ob der Zwiespalt bloß in dem Ich stattfindet, oder zwischen ihm und einer Außenwelt, ist für den Erfolg dasselbe.“ (Als ob FICHTE sich um den *Erfolg* bekümmert hätte!) *„Ich werde nicht mehr gefesselt, wenn ich sage, ich finde mich bedingt durch eine Außenwelt; werde nicht freier, wenn ich die Bedingungen betrachte, als erzeugt durch eine Selbstbestimmung, die ich nicht mehr als eine solche erkennen kann.“* In Ansehung des Erfolgs ist das ganz richtig; und die Erkenntnis des *Ich* als *Natur* und zwar *als besondere Natur* ist zwar nicht, wie Hr. St. will, *Freiheit*, aber sie ist *Wahrheit*; Hr. St. hat hier recht gegen FICHTE. Aber er hat sehr unrecht, wenn er diese, verhältnismäßig geringe, Abweichung eine diametral entgegengesetzte Ansicht nennt; zu einer solchen gehören ganz andere Dinge. Zuerst gehört dazu das gänzliche Verwerfen der Einbildung, als wäre unser Selbstbewußtsein ein unmittelbar gewisses Erkennen; es ist nichts als Auffassung einer inneren Erscheinung. Zweitens gehört dazu Verwerfen des Begriffs einer in sich zurückgehenden Tätigkeit, als ursprünglicher Qualität des Realen im Ich; und drittens gehört dahin das Verwerfen *jedes ursprünglichen Zwiespalts in Einem*, sei es Zwiespalt zwischen Tätigkeit und unbegreiflicher Schranke, oder zwischen idealer und realer Tätigkeit, oder zwischen zwei gleich ewigen Anfängen im Absoluten, oder zwischen dem sondernden und verallgemeinernden Prinzip. *Das* sind Begriffe, die man tiefer nachdenkend nicht festhalten kann, wenn man schon anschauend oder vielmehr phantasierend sie aufgefaßt hatte. Es sind ungereimte Begriffe, die man nur darum erträgt, weil man durch die Sinnengegenstände von Jugend auf daran gewöhnt war, ähnliche Ungereimtheiten bei jedem Schritte, bei jedem Blicke, für wahre Erkenntnisse sich aufdringen zu lassen. Freilich erscheint die Natur als ein werdendes Sein, und als ein seiendes Werden; und die Lehre, nach welcher das Werden ursprünglich vereinigt ist mit dem Sein, ist nichts als der wahre, nur ins Unendliche hinausgetragene, aber innerlich rohe und ungebesserte Empirismus. Die Schuld der Ungereimtheit liegt hier nicht an der Natur, wie sie wirklich ist, sondern an unserm Verhältnis zu ihr, zu dem allmählichen, unvermeidlichen Bildungsgange unserer Vorstellungen, die ursprünglich nichts anderes sind, als Empfindungen, ohne Irrtum, wie ohne Wahrheit, dann übergehen in Meinungen, gemischt aus Irrtum und Wahrheit, endlich sich erheben können zur lauteren Wahrheit, wenn wir stark genug sind, den Irrtum seiner inneren Ungereimtheit zu überführen. Auf den letztern Punkt kommt alles an. Hat man nicht Kraft genug zum scharfen Denken, schmeichelt man voreilig den inneren oder den äußeren Erscheinungen, so begreift man weder das Ich, noch die Natur; es entsteht ein Taumel, wie die heutige Philosophie ihn darstellt, ein Gewirre von blendenden Worten, wie man es längst kennt, und wie bei Hrn. St. die Leser es wiederfinden werden.

Doch wohin verirren wir uns? Ein Blick in das vorliegende Buch überführt uns, daß das Vorhergehende, wenn es gleich wahr ist, doch durchaus nicht hierher gehört. Denn hier ist nicht mehr SCHELLING, der FICHTES Ruhm überbietet, sondern Hr. Pr. St., der einen andern großen Geist, — unsern JEAN PAUL verdunkelt. Mit echtem Humor läßt er die

Erde bald als *Mond*, bald als *Kometen* die Himmelsräume durchwandeln. „*Wie eine jede Sonne ein Planet war, so kann jeder Planet eine Sonne werden, und die Monde sind die werdenden Planeten, die, wenn sie es werden, ihre Planeten in Sonnen verwandeln. So ward aus Abend und Morgen der zweite Tag. Und Gott sprach: es sammle sich Wasser*“ (hier läßt Hr. St. die Bibel reden; bald darauf nimmt er wiederum selbst das Wort, und fährt fort): „*Es ist bekannt, daß alles feste Land gegen Norden gedrängt ist. — Das Gravitationssystem zeigt uns keinen möglichen Grund dieses rätselhaften Übergewichts, ja es scheint vielmehr mit diesem in einem völligen Widerspruch zu stehen. Aus dem Gravitationssystem müßte eine gleichmäßige Abnahme der Erhebung des festen Landes gegen beide Pole, und eine verhältnismäßig größere, durch die Schwungkraft erzeugte Erhebung unter dem Äquator folgen.*“ (Müßte folgen? ist denn der Äquator dem Hrn. St. noch nicht hoch genug in der Wirklichkeit?) „Und der Grund, warum man die Länderbildung lediglich von partiellen Revolutionen, von Überschwemmungen u. dergl. abhängen ließ, lag darin, daß man alle kosmische Verhältnisse aus Gesetzen der Schwere erklären wollte. Wir aber behaupten: die eine Seite der Erde war magnetisch von den Planeten, um welche sie in der Urzeit als Mond kreisete, angezogen, die andere abgestoßen, wie dieses noch mit den Monden im Verhältnis zu den Planeten der Fall ist.“ Rez. findet den Gedanken der Mondsepoche zwar hoch poetisch, aber die Verknüpfung dieser Dichtung mit der Tatsache, daß unser *bekanntes* Festland nach Norden hin liegt, weil die, dem planetarischen Mittelpunkte zugekehrte Seite die gegenwärtige nördliche Hälfte der Erde gewesen sei, — ist offenbar höchst matt und prosaisch. Denn aus einer Mondsepoche hätten *Mondsberge* folgen müssen; d. h. Berge von solcher Höhe, daß sie zur Größe der Erde eben das Verhältnis gehabt hätten, wie die wirklichen Mondsberge zum wirklichen Monde; dagegen sind der Chimborasso und Himalaya nur winzige Hügelchen; und die Mondsepoche macht daher sehr schlechten Effekt. Ganz anders verhält sich's mit der Kometenepoche. Ein Komet von solcher Masse, wie unsere Erde! Wenn *der* den Monden des Jupiters nahe gekommen wäre, er würde andere Spuren seines Daseins zurückgelassen haben, als jener von 1770! Dem Schriftsteller, der solche Erfindungen macht, glauben wir es ohne Mühe, daß die Phantasie *seine* Göttin ist; er braucht uns nicht erst zu versichern (S. 347), daß ihm die Poesie als das „*geistig Vornehmste*“ entgegentritt; wir wundern uns nun schon nicht mehr über ihn, daß er dem „*düstersten Aberglauben*“ (S. 345) huldigt, indem er behauptet, die Geschichte als ein Ganzes, als eine Totalorganisation aller menschlichen Verhältnisse, und die Natur als ein Ganzes, seien in einer beständigen inneren Verbindung. Zu *seiner* Individualität paßt die Lehre: „*da der Mensch das ordnende Prinzip der ganzen Natur ist*“ (welcher erhabene Begriff von dem schwachen Menschen! was möchten wohl HOMER und SHAKESPEARE dazu sagen, die den menschlichen Stolz so kräftig niederzubeugen pflegen!), „*so treten, wo dieses Prinzip trübe und verfinstert erscheint, die unruhig bewegten Elemente in ihrer Gewalt hervor.*“ (So geschieht es freilich bei den Dichtern; aber gewiß nicht, um dadurch den menschlichen Übermut noch zu steigern, sondern um das furchtbare Bild der Nemesis sinnlich klar vor seine

Augen zu stellen.) „*Wenn nun wirklich drohende Ereignisse in der Natur und der Geschichte zu gleicher Zeit hervorbrachen, dann sahen es die Völker als die Spuren eines dunkeln Verhältnisses* (vielleicht ein Druckfehler statt *Verhängnisses) an, welches aus der Tiefe der Einheit beider, wie aus einer grauenhaften Nacht* (die vielbelobte Einheit ist hier wahrlich sehr richtig charakterisiert!) *hervorleuchtend, seine verborgene Tücke verriet. Man gibt zu, daß jene Grundanschauung* (jenes Phantom der Angst!) *einen dichterischen Wert hat* (für den Tragiker, der Schrecken erregen will); *ja man wird erkennen müssen, daß die Poesie ohne sie nicht sein kann.* (Ungefähr so, wie der Schauspieler nicht ohne die Bretter der Bühne, worauf er steht? Das wäre schon zuviel eingeräumt!) *Nun erscheint sie hier als das Erzeugnis der tiefsten Geister* (sollte heißen: als das Erzeugnis des Volksglaubens, von welchem tiefere Geister einen zweckmäßigen Gebrauch machen); *je rätselhafter sie hervortritt, desto unergründlicher und herrlicher erscheint uns die Poesie.* (Was will denn Hr. St.? will er das Rätsel lösen, damit die Poesie um die Ehre der Unergründlichkeit gebracht werde?) *Wie ist es aber möglich, daß irgend etwas und als das geistig Vornehmste entgegentreten kann, was der Verstand schlechthin als ein Unsinniges und Verwerfliches erkennt?* Dieser *zerreißende* Widerspruch läßt sich um so weniger lösen, da jene Grundanschauung aus der uralten Erinnerung der Völker hervorblickt." Und doch löst ihn Hr. St.! Aber wie fängt er das an? „Die Unschuld in ihrer völligen Reinheit ist das ordnende, innerlich belebende Prinzip der ganzen Natur. In der Unschuld ist der Mensch ganz Natur, die Natur ganz Mensch. Nachdem die Unschuld verschwunden, kann sie auf menschliche Weise nie wieder in ihrer völligen Reinheit erscheinen. In der Urzeit des Geschlechts, *als die Unschuld verloren ging, als der Unterschied zwischen Gut und Böse den ewigen Kampf erzeugte und den innern Frieden des Gemüts wie der Natur zerstörte,*" — hier brechen wir ab, weil wir die Schnörkel einer völlig ungeordneten Rhetorik nicht mit abzeichnen wollen. Hr. St. hat sich hier sattsam verraten. Die Unschuld ist ihm die Einheit und der Friede; die Friedensstörer aber sind — das Gute und das Böse! Der Unterschied zwischen diesen beiden erzeugt den Kampf, zerreißt das Gemüt und die Natur! So sind seine Begriffe beschaffen! Die Unschuld ist das, wonach er sich sehnt; das heißt mit andern Worten, das Gute soll mit dem Bösen verschmelzen, beide sollen aufhören verschieden zu sein. — Wir sind weit entfernt, hieraus dem Hrn. St. einen *moralischen* Vorwurf zu machen: aber wir finden uns genötigt zu glauben, daß er bei den Worten *gut* und *böse* nie in seinem Leben etwas wissenschaftlich Bestimmtes gedacht habe, daß er in der Moralphilosophie ein völliger Fremdling sei. Wir finden uns genötigt zu bekennen, daß diese Verwirrung zwischen Physik, Ethik und den dazwischen gemengten Bibelstellen uns gefährlich erscheinen würde, wenn niemand widerspräche; wir wollen gern die empfindlichsten Stellen unberührt lassen; allein wir haben uns durch starke Gründe bewogen gefunden, die Schwäche des vorliegenden Buches in denjenigen Punkten zu zeigen, die bloß theoretische Lehrmeinungen betreffen; das wird für unbefangene Leser genug sein zur Warnung, daß sie hier nicht etwa tiefe Weisheit zu suchen haben. Hr. Prof. St. gehört ohne allen

Zweifel zu den wohlmeinenden, geistreichen und gelehrten Männern dieser Zeit; wenn wir aber uns mit einiger Lebhaftigkeit ihm entgegensetzen, so darf er dies um so weniger übel nehmen, da wir einesteils uns darauf beschränken, den *streng-wissenschaftlichen* Charakter seines Talents zweifelhaft zu finden, andrerseits durch seine stark hervortretende Eigenliebe, die sogar bis zur Intoleranz ausartet, gezwungen sind ihm zu zeigen, daß die wissenschaftliche Welt nicht genötigt ist, sich dem Szepter seiner Schule zu unterwerfen. Die Einbildung, als gebühre ihm eine solche Herrschaft, ist sehr deutlich in den Schlußworten des ersten Bandes ausgesprochen: „Wenn eine christliche Gesinnung das Ewige der Dinge zu schauen strebt, muß sie nicht notwendig in Naturphilosophie endigen? Kann eine Religion eine andere Spekulation erzeugen, *ja nur dulden,* als die, welche lehrt, daß die Unschuld der Schlußpunkt der Schöpfung war? daß mit der Wut der Begierden, als die Unschuld verloren ging, die Elemente sich empörten? — Der wahre Naturforscher will die verborgenen Züge des neuen Himmels und der neuen Erde, die sich in dem irdischen Schein verbergen, erkennen. Ja dieses Bemühen ist die geschichtliche Bedeutung der ganzen Naturwissenschaft, *der sich, selbst unwillig, alle Naturforscher fügen müssen.*" Es hat keine Not damit, daß alle Naturforscher sich fügen würden. Nicht einmal die Philosophen müssen oder werden sich fügen. Man erwacht vom Rausche betäubender Lehrmeinungen; man lernt sie unterscheiden von wahrer wissenschaftlicher Evidenz; andere, neue Untersuchungen kommen auf die Bahn, und die Einheit samt der sondernden und der verallgemeinernden Tätigkeit wird sich einmal ausruhen in den Archiven der Geschichte der Philosophie.

Hier würden wir endigen, wenn nicht der Titel: Anthropologie, uns nötigte, den Lesern noch in der Kürze zu sagen, daß sie davon zwar hier und da einige Fragmente, aber durchaus nicht Ganzes und Zusammenhängendes im zweiten Bande finden werden. Den kürzesten Beleg hierzu gibt die Inhaltsanzeige samt den Seitenzahlen: *Physiologische Anthropologie.* Leben, Vegetation, Insektenwelt, Sinne, menschliche Sinne, von S. 1—366. *Psychologische Anthropologie.* Das menschliche Geschlecht; von S. 366—436, d. h. bis zu Ende. Glaubt man in diesem letzten Abschnitte etwa die eigentlich psychologischen Untersuchungen zu finden? Den Hauptinhalt bilden allerlei Meinungen über die Menschenrassen; diesen ist etwas über Temperamente und Lebensalter beigefügt, das, wo so unzählig vieles andere fehlt, füglich auch wegbleiben konnte. Wie die Ordnung der Materien beschaffen ist, davon dringt sich dem Rez. soeben beim Blättern eine merkwürdige Probe auf; die Seiten 324 und 325 liegen aufgeschlagen vor uns; der erste Blick auf S. 324 findet die Bemerkung, daß die *Absonderung* des Gehörorgans, das Ohrenschmalz, ein Exkrement sei; das Auge geht hinüber zu S. 325, und stößt auf den Satz Kants, die Schwierigkeit, sich die Zeit als eine gegebene Form der Anschauung zu denken, rühre zum Teil daher, daß das Ich selbst in die Zeit fällt! Schlägt man um, so findet man S. 326 den Satz: *das Gehör ist eine Enthüllung der Zeit;* und noch *auf derselben Seite* folgendes Triumphlied: „die finster waltenden Kräfte sind *gebunden;* das Grauen ist ver-

nichtet und die siegreiche Liebe hat in fortschreitender Entwicklung die Selbstsucht *überwunden*." Wer noch nicht wüßte, daß solche Liedchen, nachdem sie einmal eingeübt sind, bei allen, auch den geringsten Veranlassungen gleichsam automatisch wieder anklingen; wer noch nicht wüßte, daß, wo überall von allem die Rede ist, da auch alles sich überall monotonisch wiederholt: der würde schließen, wenn *ein* Blatt schon so reiche Mannigfaltigkeit darbietet, so würde man ja wohl in zwei Bänden nichts von dem vermissen, was zur Sache wesentlich gehört. Gleichwohl muß Rez. noch zum Schlusse die Klage erheben, daß die Erwartung, in welcher er das Buch gekauft und den Auftrag zur Beurteilung desselben angenommen hatte, gänzlich unerfüllt geblieben ist. Er wollte nämlich sehn, wie die Schellingsche Schule sich benehmen würde, wenn sie einmal einen *ernstlichen* Versuch in der Psychologie machte; und nachdem er früher durch ESCHENMAYER getäuscht war, sah er desto gespannter dem Werke des Hrn. Prof. St. entgegen. Aber beinahe scheint es, als müsse man der Schellingschen Schule erst sagen, daß ihrer in der Psychologie gewisse Vorteile warten, die sie ungeachtet ihrer Grundirrtümer benutzen kann, wenn ihr anders noch etwas von frischer Erfindungsgabe übrig ist. Die alte Lehre von den Seelenvermögen, die weder voneinander geschieden, noch miteinander verknüpft werden können, und aus denen daher seit geraumer Zeit jeder macht, was ihm eben einfällt, ist ihrem gänzlichen Umsturze nahe; sie gehört ohnehin einer frühern Periode an, in welcher man die philosophischen Disziplinen als Register von Namenerklärungen und analytischen Sätzen behandelte, ohne sich um das, was die Dinge in der Welt wirklich seien, viel zu kümmern. Der Schellingschen Schule liegt es nahe, den Geist nicht als ein fertiges Gegebenes, sondern als ein Werdendes zu betrachten; und wenn sie auch nur für kurze Zeit den lächerlichen Parallelismus vergessen könnte, den sie in das Geistige und Körperliche hinein gekünstelt hat, so möchte es ihr vielleicht gelingen, manche von den Übergängen und allmählichen Umwandlungen richtiger, als bisher zu zeichnen, wodurch das ursprüngliche Material unserer Vorstellungen so viele wechselnde Formen annimmt, die unter den Namen Anschauung, Begriff, Idee, Gefühl, Begierde usw., um nichts besser bekannt sind, als wie man ein großes Land durch eine Landkarte, oder eine große Begebenheit durch eine chronologische Tabelle kennen lernt. Mit Dank würden wir jede nur irgend brauchbare Veranlassung zu weiteren Nachforschungen über den Zusammenhang der geistigen Tätigkeiten und Zustände aufgenommen haben, wenn es dem Hrn. Prof. St. gefallen hätte, einen solchen Dank verdienen zu wollen. Und warum denn hat er nicht gewollt? Warum haben sich heutigestages so viele treffliche Köpfe, welche Wahrheit finden wohl konnten, wenn sie ernstlich wollten, dem dünkelhaften Deuteln und Kombinieren ergeben, und die Übung des strengen Denkens versäumt und verloren? Das wollen wir einmal deutlich aussprechen; unbekümmert um die Frage, wie es möge aufgenommen werden. Die Poesie ist aus ihren Ufern getreten; sie hat der Philosophie das Land überschwemmt und verdorben. Als vor einem Vierteljahrhundert die heutigen Schulen sich bildeten, da war nicht bloß eine Zeit phantastischer politischer Erwartungen, sondern es wirkten auch, nach KLOPSTOCK,

WIELAND, HERDER, nunmehr SCHILLER und GOETHE allmächtig auf das ganze gebildete deutsche Publikum. Gegen diese unwiderstehliche Kraft verhielten sich FICHTE und SCHELLING passiv; die Philosophen wünschten sich den Dichtern anzuschließen; jeder wollte in seinem Fache selbst Dichter sein. Schon FICHTE pries die Phantasie als das vornehmste Talent auch des Philosophen. Dem Lichte, welches am hellsten leuchtete, zufliegend, verbrannte man sich die Flügel; der Scharfsinn hörte allmählich auf zu wirken. Der wahre Mut des Philosophen, — welcher die Dichter, wo nicht aus seiner Republik verbannt, so doch sie auf ihre rechte Stelle beschränkt, — war verschwunden. Darum wird die heutige Philosophie, Nachahmerin der Poesie, irgend einmal verschwinden. Ob statt ihrer ein reiferes Denken sich erheben wird, steht dahin. Man wird können, sobald man will; wenn man aber will, so wird man damit anfangen, sich vor allem das Laster der Deutelei wieder abzugewöhnen.

Schmid, J. M., Bayrischer Prof. a. Lyceum zu Dilingen, Das Denken als Tatsache zum Schulgebrauch. — Dilingen u. Leipzig, 1822.

Gedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1823, Nr. 93. SW. XIII, S. 350.

Diese achtungswerte Schrift bezeichnet ihren Verf. zwar nicht als Erbauer eines philosophischen Systems, auch nicht als Anhänger irgend einer Schule; aber als einen Mann, der vollkommen wußte, was er wollte, als er zum Schulgebrauche schrieb. Nicht ein Kompendium für akademische Vorlesungen hat er abgefaßt, aber eine Anleitung zur Selbstbeobachtung, die den Leser unmittelbar in den Zustand der eignen Reflexion auf sich selbst versetzt; so daß in diesem Zustande der Schüler, der das Buch zu verstehen, und der Lehrer, der es zu erklären sucht, notwendig zusammentreffen müssen. Hierbei wird der Unterschied zwischen Lehrer und Schüler fast zu verschwinden scheinen; und so muß es sein bei einem Gegenstande, den eigentlich nicht einer vom andern lernen kann, den vielmehr jeder in sich selbst aufsuchen soll. Denn über die Stufe der empirischen Psychologie geht das Buch nicht hinaus, wie es auch seinem Zwecke gemäß nicht durfte. Übrigens war nicht nötig, es auf diesen Zweck zu beschränken; jeder denkende Lehrer wird es gern für sich benutzen, denn es empfiehlt sich durch einen kräftig-naiven Vortrag, der etwas vom Pestalozzischen Geiste spüren läßt. Nur ein Umstand nimmt uns wunder; nämlich dieser, daß nicht bloß der Verleger auf dem Titel die Jahreszahl, sondern auch der Verf. vor dem Buche die Vorrede wegließ. War etwa keine Vorrede nötig? Hegte der Verf. zu dem heutigen Publikum solches Vertrauen, als sei dasselbe über die Notwendigkeit des zur Philosophie vorbereitenden Unterrichts auf den Lyceen oder Gymnasien allgemein einverstanden? Hatte er auch keine Beispiele vor Augen, von Lehrern, die in diesem Punkte zu weit gehen, die sich in hohlen Terminologien gefallen, und ihre Schüler in die Gefahr setzen, vorlaute Schwätzer, wo nicht gar frech absprechende Vernünftler zu

werden? Man hört heutigestags über beide Extreme klagen; sowohl darüber, daß auf manchen Gymnasien vor lauter Philologie und Mathematik die Philosophie gar nicht mehr zu Worte komme, als auch darüber, daß jüngere Lehrer hier und da den Ertrag ihrer philosophischen Studien mit voreiliger Freigebigkeit in den Schulklassen ausschütten, ohne zu unterscheiden, was den Schulen und was der Universität gebühre. Da der Verf. des angezeigten Buchs über diesen Gegenstand, der ihm so nahe lag, gänzlich schweigt, so wird Rez. einen Augenblick dabei verweilen.

Ohne Zweifel ist der heutige Zustand der Philosophie schuld daran, daß jene zwiefache Klage laut werden konnte. Der nüchterne Untersuchungsgeist ist zu weit von uns gewichen, auffallende Behauptungen haben mit einer Art von heftiger Beredsamkeit gesucht, sich geltend zu machen; sie haben lebhaften Widerspruch gefunden, weil sie ihn notwendig machten und gleichsam herausforderten. Diese widerliche Polemik, — die besonders dann, wenn sie moralische und religiöse Gegenstände betrifft, wahrhaft anstößig wird, — ist noch im vollen Gange; sie kann auch von einer Seite nicht aufhören, solange sie von der andern stets neu veranlaßt wird. Wenn z. B. (um etwas ganz Neues anzuführen) eine Partei von Tugenden redet, die dem Licht, der Wärme, der Schwere entsprechen sollen, desgleichen von einem Laster, welches dem Nichts entspricht: so ist's unvermeidlich, daß von der andern Seite diese gänzliche Verwirrung der moralischen Begriffe streng gerügt werde; denn das Laster der Deutelei, wiewohl es wirklich dasjenige zu sein scheint, was dem Nichts entspricht, läßt dennoch reale Folgen besorgen, wenn es sich an der Tugend selbst vergreift; und wenn es unternimmt, den absoluten, unvergleichbaren Wert der Tugend durch sinnlose Vergleichungen in Schatten zu stellen. Sollen nun die Schüler der Gymnasien in Gefahr gesetzt werden, *sich schon frühzeitig an solches Deuteln und Drehen zu gewöhnen*? Die Jugend ist ohnehin geneigt, Parallelen zu suchen, wo keine sind, *falscher Witz* ist gerade das, wovon sie am leichtesten geblendet und am gefährlichsten verleitet wird. Sehr würdige Männer haben deshalb den Schulen anstatt der Philosophie vielmehr diejenige Wissenschaft empfohlen, an welcher *aller falscher Witz am sichersten zu Schanden* wird, — die Mathematik. Dieser wollen sie die Beförderung des *abstrakten Denkens* übertragen; übrigens, meinen sie, *sei es genug, bei Erklärung* alter Schriftsteller von den verschiedenen Teilen der Philosophie etwas zu sagen, und alles weitere der Universität zu überlassen. Aber diese Männer befinden sich in mehr als einem Irrtum. *Erstlich verkennen sie die Wurzel des Übels. Gerade darum konnte die Philosophie in ihre heutige Verwirrung gebracht werden, weil Jünglinge auf die Universität kamen, die auf Philosophie gar nicht vorbereitet waren, die nun der Überredung keinen Widerstand entgegenzusetzen vermochten, sondern von den abenteuerlichsten Hirngespinsten geblendet wurden.* Hierüber könnte Rez. aus alter und langer Erfahrung sprechen. — *Zweitens,* die *Mathematik* als ein Surrogat der Philosophie, oder wenigstens *der Logik,* gebrauchen wollen, heißt, *keine dieser Wissenschaften hinreichend kennen.* Mathematik ist durch sich selbst über alle Empfehlung erhaben, sie wird ohne Zweifel mehr und mehr die Haupt-

grundlage aller wissenschaftlichen Bildung werden. Aber als Surrogat läßt sie sich nicht gebrauchen; ebensowenig für *Philosophie* als für *Geschichte* und *Philologie. Bloße mathematische Bildung führt zu einer sehr schroffen Einseitigkeit;* und wenn man die sogenannten *Humaniora* ihr zugesellen will, so ist sie *diesen zu fremdartig,* um mit ihnen wahrhaft zu verschmelzen. Hier sind *Mittelglieder durchaus notwendig;* dazu reichen in früheren Jahren die *gewöhnlichen Zweige* der *Naturwissenschaft* hin; aber das etwas reifere Alter bedarf *allgemeiner Ansichten,* um *die Einzelheiten des Gelernten zusammenzuhalten,* und *sie als Stoff eigener Geistestätigkeit sich anzueignen. Die allgemeinen Formen des logischen Denkens müssen zum klaren Bewußtsein kommen; darum müssen sie gelehrt, gelernt* und *absichtlich, — nicht bloß beiläufig, — geübt* werden. *Das geschieht nicht so leicht, als man es zuweilen der guten Natur zutraut;* es fordert einige Zeit und Verweilung. Man denke nur an die *sichtbare Anstrengung,* womit Platon — gewiß nicht ohne Ursache — sich *und seine Schüler im logischen Fortschritte* des *Denkens zu üben suchte.* Noch mehr Sorgfalt aber gebührt der *empirischen Psychologie;* dem Gegenstande des angezeigten Buchs, zu welchem wir nun unverzüglich zurückkehren.

Das Buch umfaßt Sinn, Verstand und Vernunft; natürlich erwähnt es aber auch des Gedächtnisses und der Einbildungskraft, der Gefühle, der Begierden und des äußeren Handelns; denn in seiner lebendigen Darstellungsweise konnte es mit der undankbaren Mühe, Seelenvermögen scharf voneinander zu sondern, sich nicht befassen; als treue Darstellung dessen, was in uns vorgeht, zeigt es uns den Zusammenhang des geistigen Lebens, und kümmert sich wenig um die Abstraktionen der Schulen. Allein in diesem Zusammenhange selbst gibt es gar vieles zu unterscheiden; *das Ganze muß in seine Teile — womöglich in die kleinsten wirklichen, nicht durch Abstraktion erst geschaffenen Teile — zerlegt, und aus diesen wiederum zusammengesetzt werden.* Wie weit nun unser Verf. hierin gekommen, und wie glücklich er darin gewesen, mag man aus einigen Proben beurteilen. Gleich anfangs unterscheidet derselbe in der sinnlichen Wahrnehmung sechs Punkte, die wir der Deutlichkeit wegen in seinem Beispiele vorlegen wollen: „ich nähere mich auf einem Spaziergange einem Dorfe. Wie entsteht mir die Vorstellung davon? — A. Das Dorf mit seinen Gebäuden und Gärten bildet sich in meinen Augen ab. B. Ich halte diesen Eindruck fest. C. Dabei lasse ich es aber nicht; ich erhebe mich über den Eindruck. D. Ich schlüsse (nicht schließe) auf einen Gegenstand außer mir, — das Dorf. E. Ich nehme das Ganze so auf, wie es mir meine Sinne darbieten. F. Und diesem zufolge setze — stelle ich eine Gruppe von Gebäuden und Gärten — das Dorf, vor mir in dieser Stellung und Entfernung.“ Schon hierin erkennt man ein rühmliches Streben, den Prozeß des sinnlichen Anschauens (einen äußerst schweren, noch lange nicht genug erforschten, durch falsche Theorien sehr verdunkelten Gegenstand) insoweit deutlich zu machen, als dies auf dem Wege der empirischen Psychologie mag geschehen können. Das Kausalverhältnis zwischen äußeren Dingen und uns setzt der Verf. hier voraus; an diesem Orte mit Recht, denn die entgegenstehenden metaphysischen Zweifel gehören nicht für den Schulgebrauch, sondern bezeichnen gerade

den Anfangspunkt des akademischen Unterrichts. Daß aber der Verf. den *Idealismus kennt*, und *erwogen* hat (*eine höchst notwendige Bedingung, ohne welche man kein gründlicher Philosoph, am allerwenigsten aber ein Psycholog sein kann),* zeigt sich in der Art, wie er die Punkte C. und D. erläutert. „In einem entscheidenden Augenblicke verließ ich den Kreis der Empfindungen; ich ergriff zugleich etwas außer mir; etwas von mir und meinen Empfindungen wesentlich Verschiedenes; ich unterschied mich von dem Äußeren und stellte mich demselben gegenüber. Ich schloß, denn unter Schlüssen verstehe ich: ein durch das Gegebene veranlaßtes Ergreifen — Nehmen eines anderen, Neuen.“ Hier, in dieser Erklärung des Schlüssens, wie der Verf. geschrieben wissen will, spürt man das Wahre, was in FICHTES Lehre von der produktiven Einbildungskraft verborgen liegt; man sieht zugleich, daß er sich hütet, *die Überzeugung von der Realität* der *Außendinge als Werk eines Syllogismus darzustellen;* über das Wort: Schlüssen, wollen wir übrigens ebensowenig mit ihm rechten, als über so manche Spuren einer süddeutschen Schreibart. Auch die Kantische figürliche Synthesis und objektive Einheit ist dem Verf. nicht entgangen; dies merkt man in den Erläuterungen zu F. „Was ich außer mir annahm, das nahm ich als etwas, — als Tier, Mensch, als ein Fliegen, Gehen u. dergl.; zugleich nahm ich es an als nahe oder fern, oben oder unten; dies Festsetzen war ein Trennen Eines Dinges von allen andern um und mit demselben; aus der unzählbaren Menge meiner Umgebungen riß ich etwas los, und setzte, — nahm es für sich als ein Ganzes. Jetzt erst kann ich sagen: ich dachte; nämlich Menschen, Tiere, ihre Bewegungen, ihr Rufen usw. — Selbst in Ansehung des Kausal-Verhältnisses findet man den Verf. auf besserem Wege, als auf dem der gemeinen Vorstellungsart oder der falschen Schul-Theorie; gleich die ersten Zeilen des Buchs bezeugen dies. „Von dem ersten Augenblicke meines Lebens an wirkten unzählbare Dinge auf mich. Diese haben mich nicht durchdrungen; und nicht vernichtet: denn ich stellte der Wirklichkeit äußerer Dinge meine Wirklichkeit, dem Leben anderer mein Leben entgegen. Ausweichend dem, was zerstörend auf mich wirkte, und genießend das, was meinen Bedürfnissen angemessen war, machte ich mir Platz in der Welt, und behauptete mich unter unzählbaren Dingen um mich her, die sehr verschieden auf mich wirkten. Mein Entgegensetzen war nicht der Druck oder Stoß eines Steins, der den andern abhält oder zurückstößt; es waren *Empfindungen,* die daraus entstanden.“ In dieser kurzen oder populären Andeutung liegen tiefere Wahrheiten verborgen, als der Verf. vermutlich entwickeln wollte und als Rez. hier zu entwickeln Beruf hat, das aber muß bemerkt werden, daß, wenn andere Lehrer, außer dem Verf. selbst, nach diesem Buche unterrichten wollen, sie große Ursache haben, es zuvor sehr sorgfältig zu studieren, um den Vortrag desselben nicht zu verderben, statt ihn zu erläutern. Das Buch hat so ganz und gar *kein gelehrtes Ansehen, daß sehr leicht ein Unkundiger sich einbilden kann, er wisse alles ebensogut, wo nicht besser, wie der Verf.* Und dennoch ist es ein Werk, welches nur aus einem langen und ernsten Denken kann hervorgegangen sein.

Jedoch dürfen wir auch nicht verhehlen, daß hier nicht alles das

gleiche Gepräge der Reife an sich trägt. Manche Sätze sind gewagt und hingeworfen, ohne Ordnung und selbst ohne deutliche Verknüpfung; oftmals kämpft der Verf. sichtbar mit seinem Gegenstande; oft sucht er ihn durch einen witzigen Ausdruck zu erhaschen. Z. B. „Wiederholung ist die Handhabe meiner Denkkraft;" und weiterhin: „Meine Gedanken sind verwandelte, verklärte Formen, Bilder; darum sind sie Vorstellungen. Die oben angeführten sechs Verrichtungen sind das Räderwerk: die Vorstellungen, das Uhrblatt." Hier möchte man fragen: Wo bleibt der Zeiger? — den *Abteilungen* fehlt oft jede Rechtfertigung, jede *Nachweisung* der *Vollständigkeit;* freilich ein sehr gewöhnlicher logischer Fehler, der aber schlechterdings vermieden werden muß, wenn etwas soll wissenschaftlich festgestellt werden. Selbst der *Gegensatz* der *Glieder* in den Einteilungen, welchen der Vortrag nachfolgt, ist oftmals nicht sichtbar; z. B. in folgender Stelle: „Über meine Gedanken werde ich ins klare kommen, wenn ich die Gegenstände, den Stoff und den Inhalt derselben erforsche." Gegenstand, Stoff und Inhalt, ist das Dreierlei? Gewiß nicht in bestimmter logischer Darstellung. Gegenstand ist Form und Materie zusammengenommen. Stoff ist die Materie ohne Form; Inhalt ist die Summe dieser Materie ohne Bestimmtheit der Form ihrer Zusammenfassung. Diese drei Begriffe schließen einander nicht aus. Also ist hier ein bedeutender Teilungsfehler, der schon allein hinreichen würde, um eine gründliche Untersuchung der vorgelegten Aufgabe unmöglich zu machen. Rez. führt dies Beispiel an für diejenigen, welche meinen, man brauche auf Schulen keine Logik zu lehren. Der Verf. des vorliegenden Buchs, gewiß ein Mann von Geist, Umsicht und Besonnenheit, würde sich vor logischen Fehlern ohne Zweifel hüten, *wenn es leicht wäre, und wenn es sich ohne sorgfältige Übung erreichen ließe, dieselbe in der Mitte schwieriger Untersuchungen zu vermeiden.* Geschieht das am grünen Holze, was wird am dürren werden? — Doch es würde sich nicht lohnen, die schwächeren Stellen des Buchs ausführlicher nachzuweisen. Wer das Bedürfnis empfindet, zur Unterstützung eigner Meditation, sofern dieselbe der Analysis psychologischer Tatsachen gewidmet ist, eine Schrift zur Hand zu nehmen, die mit wenig Worten an vieles erinnert, und sich als gute Gesellschafterin angenehm macht; dem sei dies Werkchen bestens empfohlen, und zwar unabhängig von allem Schulgebrauch. Wer aber glaubt, bloß auf synthetischem Wege in die Psychologie den Eingang zu finden, es sei nach welchem System es wolle: der kümmere sich nicht um dies Buch, er würde es nicht zu schätzen wissen.

Beneke, Dr. **F. E.,** Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten. — Leipzig, 1823.

Gedruckt in: Jenaer Literatur-Zeitung 1823, Nr. 178. Kl. Schr. III, S. 606. SW. XII, S. 482.

Auf welche Weise des Verfs. Grundlegung zur Physik zur Sitten zum Gegenstande einer Schutzschrift werden konnte, ist bekannt genug;

ob aber eine Schutzschrift im gegenwärtigen Falle zweckmäßig war, das liegt ebenso klar vor Augen. Für ein Buch mag wohl ein zweites die Verteidigung führen, wofern jenes unumstößliche Wahrheit, oder wenigstens reife Überzeugung vorträgt; aber wie hier die Sachen stehen, würde Rez. dem Hrn. B. aufrichtig Glück gewünscht haben, wenn er selbst zuerst sein Buch vergessen hätte. Unseres Wissens ist nicht eigentlich das Buch als gefährlich betrachtet und behandelt worden; wie aber, wenn vielleicht der Verf. Ursache gehabt hätte, sich selbst zu verteidigen? Und zwar zu allererst gegen die Ansicht, als sei es ein Fehler, die Gegenstände philosophischer Untersuchung durchgehends zu leicht zu nehmen? Gegen diesen Vorwurf möchte ein bisher so fruchtbarer Schriftsteller sich am sichersten verteidigen, wenn er eine Zeitlang die Feder beiseite legte. Statt dessen kündigt Hr. B. in dieser Schrift schon wieder zwei neue Schriften an! Rez. schätzt aufrichtig das Talent des Hrn. B.; allein ungern sieht er ihn stillstehen; weit lieber hätte er ihn nach einigen Jahren an einem ganz anderen Punkte seiner Laufbahn wiedererblicken mögen. — Übrigens ist es nicht des Rez. Gewohnheit, sich zu der Rolle des Kritikers zu drängen, oder auch nur anzubieten; auch diesmal hätte er darauf ebenso gern Verzicht getan, als auf die ihm von Hrn. B. erwiesene Ehre, nicht bloß erraten, sondern öffentlich genannt zu werden; nunmehr aber ist er durch mehr, als Einen Grund aufgefordert, sich deutlich und ausführlich zu erklären.

Hr. B. steht zuvörderst insofern still, als er sich noch immer vorzugsweise auf Jacobi beruft, mit welchem, wie er glaubt, seine sittliche Beurteilung in allen Fällen zusammentreffen wird. Ob dem also sei, das mögen andere prüfen, die sich gleich Hrn. B. an Jacobi anschließen; Rez. hat in Ansehung des sittlichen Takts nichts einzuwenden gegen den Wert der eben angeführten Autorität; indem er jedoch deren natürliche Grenzen betrachtet, findet er außerhalb derselben noch so mancherlei zu erwägen, daß ihn bedünkt, Hr. B. würde eben deshalb, weil er Jacobis Werke ohne Zweifel studiert hat, Ursache gehabt haben, sich nun weitergehend zu anderen Männern, anderen Schriften, ja zu solchen Gegenständen hinzuwenden, mit welchen sich Jacobi minder beschäftigt zu haben scheint, wohin besonders das *Naturrecht* gehört, ein Punkt, auf den wir bald zurückkommen werden.

Hr. B. steht ferner still, indem er seine Sittenlehre noch immer eine Naturlehre oder Physik der Sitten zu nennen für gut findet. Wirklich scheint er, um sich selbst zu quälen, in diesem Punkte einen gordischen Knoten aus zweierlei, ganz verschiedenen, Fäden geschlungen zu haben, die nicht leicht jemand, der sie nicht zuvor schon einzeln kannte, in dieser vollkommenen Verwirrung noch zu unterscheiden im stande sein wird. „*Insofern meine Sittenlehre die Natur und den Ursprung des Sittlichen und Unsittlichen, ihr Sein und ihr Gewordensein, entwickelt, heißt sie Naturlehre der Sitten.*“ Um diesen Knoten zu lüften, müßte man zuerst das Sein vom Gewordensein trennen; alsdann entstände die Frage: was wird hier unter dem *Sein* oder der *Natur* des Sittlichen verstanden? etwa die Antwort auf die Frage: *was ist das Sittliche?* Bekanntlich haben Fragen dieser Art gar nicht das *reale Sein*, sondern nur den Begriff, und

höchstens die Bedingungen seiner Gültigkeit, zum Gegenstande; wie, wenn gefragt würde: *was ist ein Krümmungshalbmesser*? worauf erstlich durch eine bloße Namenerklärung, dann vollständiger durch die Nachweisung, daß unendlich kleine Bogen einer Kurve allemal als Kreisbogen können betrachtet werden, zu antworten wäre, ohne daß hierdurch der Krümmungshalbmesser irgend als ein *wahrhaft Seiendes*, in irgend einer Art von Physik einen Platz erlangen könnte, wohin er, als ein bloßes notwendiges Gedankending, durchaus nicht gehört. Nun sollte freilich Hr. B. wenigstens historisch wissen, — oder vielmehr, da er es unstreitig wirklich weiß, zu wissen sich erinnern, daß andere auch die Sittlichkeit als ein notwendiges Gedankending (freilich aus ganz anderen Gründen notwendig, als aus welchen der Krümmungshalbmesser notwendig gedacht wird) angesehen und dargestellt haben; er sollte demnach begreifen, daß er diesen anderen etwas anmutet, was sie ihm unfehlbar abschlagen werden, indem er durch ein Wortspiel unternimmt, sie zu bereden, sie sollten die *Lehre von der Natur* (oder wesentlichen Qualität) *des Sittlichen* für gleichbedeutend nehmen mit einer *Naturlehre der Sitten*. Aber wie benimmt sich Hr. B. weiter? Mit größter Unbefangenheit zieht er eine Parallele: „Die Physik der äußeren Natur hat die Gesetze zu entwickeln, nach welchen die Veränderungen in der Körperwelt erfolgen. Dieser nun stelle ich (?) eine Physik der Seele gegenüber, (hat man damit wirklich bis auf Hrn. B. gewartet?) und als Teile dieser Physik der Seele (*vulgo* Psychologie genannt) ergeben sich: die Physik des Denkens, die Physik der Gefühle des Schönen und Erhabenen, die Physik des Rechts und Unrechts, und unter anderem auch die Physik der Sitten, oder diejenige Wissenschaft, welche die eigentümlichen Gesetze darstellt, nach denen die Beurteilung des Sittlichen und Unsittlichen in unserer Seele geschieht." — Wovon redet Hr. B.? Redet er von den Naturgründen, nach welchen es im Laufe der Zeit sich ereignet, daß die Kultur, teils in dem einzelnen, teils in der Gesellschaft, steigt und sinkt; daß die Begriffe sich läutern, die Urteile und Schlüsse sich mehr und mehr den ewigen Gesetzen der Logik unterwerfen, daß in den Künsten der Geschmack sich erhebt, und eine Kunstgattung nach der anderen zum Vorschein kommt, daß in der menschlichen Gesellschaft aus Gewohnheiten und Verträgen allerlei Rechtsinstitute entspringen, welche von ihrer ersten Strenge und Härte allmählich mehr zur Humanität übergehen; — sind es diese und ähnliche Erzeugnisse des menschlichen Geistes, welchen wir, nach Hrn. B.s Anleitung, in ihrem Entstehen zuschauen sollen? — Vortrefflich! Nur müssen wir freilich manche, nicht geringe, Vorbereitung dazu mitbringen. Wir müssen schon Logik verstehen, um mit richtigem Augenmaße die Entfernungen zu schätzen, wie weit die Menschen, welche wir mit Hrn. B. beobachten sollen, in jedem Augenblicke noch abweichen in ihrem Denken von der allgemeinen Regel; unser ästhetisches Urteil muß ferner im hohen Grade ausgebildet sein, wenn wir die Geschichte der Künste als ein Fort- und Rückwärtsschreiten begreifen sollen; überdies muß die Rechtslehre uns in ihrer wahren Urgestalt völlig klar vor Augen stehen, bevor wir die Physik des Rechts, das heißt, die Wissenschaft von dem Werden und von dem Schwanken des rechtlichen Zustandes unter den Menschen, mit irgend

einigem Erfolge studieren zu können; — und ebenso muß die Sittenlehre, — die Wissenschaft, welche Hr. B. neu begründet zu haben glaubt, — nicht bloß gegründet, sondern vollendet vor uns stehen, ehe von einer Physik der Sitten die Rede sein kann! Diese Physik der Sitten nämlich hat zwei Fragen zu beantworten: erstlich, wie geschieht es, daß die Beurteilung des Sittlichen sich allmählich im Menschengeschlechte hervortut, und daß die Lehren, welche unter gebildeten Nationen einer dem anderen mitteilt, allmählich anerkannt und geläutert werden? zweitens, wie geschieht es, daß ein zu dieser Beurteilung teils passender, teils von ihr abweichender Wille in den menschlichen Gemütern sich regt, sich entschließt und handelt, oder sich abspannt, und sich anderen, entgegengesetzten Triebfedern gefangen gibt? Gewiß eine wichtige Untersuchung! von der aber jeder nur insofern etwas verstehen kann, als er selbst schon in seiner Beurteilung des Sittlichen zur klaren Einsicht gelangt ist; denn an welchem Maßstabe sollte er sonst die unvollkommenen Bruchstücke sittlicher Beurteilung, die er bei anderen findet, und deren er sich aus seinen eigenen früheren Jahren erinnert, messen, um sie als unvollkommen, als in Besser- und Schlimmerwerden begriffen, zu erkennen? Hr. B. verwechselt demnach zwei (durchaus nach allen ihren Prinzipien und Hilfsmitteln verschiedene) Untersuchungen; und dies tut er jetzt, nachdem für beide schon längst vieles ist geleistet worden, was er wenigstens als Vorarbeit mußte gelten lassen! Übrigens ist es nicht Hr. B. allein, dem so etwas begegnet, es gibt auch andere, die ein Kapitel der Psychologie nicht unterscheiden können von einer Wissenschaft, die ein gewisses Produkt des menschlichen Geistes vorlegt; könnte man diesen z. B. das geometrische Denken beschreiben, so würden sie eine solche Lehre verwechseln mit der Geometrie, dem Erzeugnisse dieses Denkens; sowie oft genug die Logik, die Regel, wie man denken soll, ist verwechselt worden mit einer Naturgeschichte des Verstandes, als ob der Verstand seiner Natur nach so dächte, wie die Logik vorschreibt, oder als wenn ein solcher idealischer Verstand, den man sich allenfalls fingieren mag, in den menschlichen Seelen wirklich anzutreffen wäre.

Der Verf. verteidigt weiter — in derselben Verwechslung fortfahrend — seinen Satz: „Die Gesetze des Sittlichen können aus der Erfahrung erkannt werden.“ Er gibt uns folgende authentische Erklärung dieser Behauptung: „Die Bestandteile des Urteils und der Akt ihrer Verknüpfung fallen in das der inneren Erfahrung offen liegende Seelen-Sein, und ihre Entstehungsweise kann in demselben nachgewiesen werden.“ Er erklärt in einer hierher gehörigen Note auch KANTS kategorischen Imperativ für ein physisches Faktum, welches müsse in der Physik der Sitten erläutert werden. Dies letzte gibt ihm Rez. vollkommen zu. Allerdings ist der kategorische Imperativ, und ebenso jede ältere oder neuere Ideenlehre ein Gegenstand psychologischer Erklärung. Aber erstlich: diese Erklärung wird Hr. B. in der Erfahrung nimmermehr finden; dazu liegt sie viel zu tief; und ganz und gar nicht auf der Oberfläche des, der inneren Beobachtung offen liegenden, Seelen-Seins. Dies gerade konnte Hr. B. aus der Erfahrung lernen. Läge nämlich der psychologische Grund, der den Gedanken des kategorischen Imperativs hervorwachsen ließ, offen für die

Selbstbeobachtung da: so hätte ihn, aller Wahrscheinlichkeit nach, KANT selbst gesehen; dann hätte er nie mit Staunen und Ehrfurcht von dem wunderbaren Vermögen der Freiheit, sich selbst das Gesetz zu sein, geredet; die ganze transcendentale Freiheitslehre wäre vielleicht niemals in die Geschichte der Philosophie eingetreten. Zweitens: gesetzt auch, KANT hätte gewußt, was in ihm vorging, und wie sein Geist wirkte, indem er den kategorischen Imperativ aussprach: so würde er nur um desto sorgfältiger verhütet haben, nichts davon dort verlauten zu lassen, wo er eben den genannten Grundsatz als den Ursprung der ganzen Sittenlehre wollte geltend machen. Die Sittenlehre ist, wie eine Musik, die man durch Akustik und durch anatomische Beschreibung der Stimmritze nicht stören darf, obgleich vom Bau der Stimmritze die Möglichkeit des Singens, und von den Schwingungen gespannter oder elastischer Körper die Fortpflanzung des Schalles abhängt. Physik ist überall die Feindin der Ästhetik, sobald sie mit ihr zusammentrifft; obgleich ihre Freundin in vielen Fällen, wo sie ihr im Verborgenen vorarbeitet. Die Physik der Seele kann der Moral unmittelbar gar nichts helfen; hingegen zur Ausführung dessen, was die Moral vorschreibt, ist sie unentbehrlich. Es ist nichts, als Irrtum des Hrn. B., wenn er behauptet, die Wissenschaft von den Idealen sei unvollständig, und ohne Schutz wider entgegenstehende Meinungen, solange sie keine Rechenschaft über die Entstehung der Ideale geben könne; gerade das Gegenteil liegt vor Augen: mengt man in die Aufstellung der Ideale zugleich etwas von der natürlichen Erzeugung derselben, dann beleidigt man das Gefühl der Leser, und gerät in die unangenehme Notwendigkeit, Schutzschriften nachzusenden. Möchte Hr. B. doch zu seinem eigenen Vorteil die Physik seines Schicksals begreifen!

Und möchte er dann auch noch vor allem fernerem Schreiben und Verfechten seiner Meinungen den Teil der praktischen Philosophie studieren, worin er offenbar ein Fremdling ist, — das Naturrecht! Wie notwendig es sei, ihm diesen wohlgemeinten Rat zu wiederholen, davon überzeugt uns insbesondere der höchst verkehrte Satz, welchen Hr. B. so vorträgt: „Das eigentliche Objekt der sittlichen Beurteilung ist in jedem Falle die innere Tat; doch wird dadurch die Beurteilung der äußeren Handlung auf keine Weise ausgeschlossen, oder auch nur beschränkt.“ Diesem falschen Satze muß auf das nachdrücklichste widersprochen werden; denn er verdunkelt wenigstens zwei Dritteile der praktischen Philosophie. Wir wollen es einmal auf die Gefahr eines Mißverständnisses hin wagen, einen entgegenstehenden Satz niederzuschreiben, der freilich der Erläuterung bedürfen wird. „Das ursprüngliche und erste Objekt der sittlichen Beurteilung ist in *keinem* Falle die innere Tat, sondern erst in den zusammengesetzten und abgeleiteten sittlichen Urteilen ist vom inneren Tun die Rede.“ Um dies zu verstehen, muß man zuerst bemerken, daß alle unsere Urteile über den Charakter einer Person zu den zusammengesetzten gehören; denn die Person übt den Aktus der Selbstbestimmung, welchem gemäß wir sie moralisch würdigen, erst aus nach vorgängiger Überlegung, das heißt, nach einer inneren Beratschlagung, worin sich mancherlei Stimmen hören lassen; teils Stimmen der Klugheit, teils Stimmen des sitt-

lichen Urteils. Also die Person, welche uns als Gegenstand unseres Urteils gegenüber steht, hatte selbst schon geurteilt, und wir beurteilen nun wieder teils die Richtigkeit ihrer Urteile, teils deren Zusammenstimmung mit dem Willen und dem nach der Überlegung gefaßten Entschlusse. Offenbar ist dieser letzte Punkt nur dann möglich, wenn schon jenes Frühere voranging; soll also unter dem „eigentlichen“ Objekt der Beurteilung zugleich das erste verstanden werden: so muß hier die innere Tat der Selbstbestimmung des Willens nach der eigenen Einsicht beiseite gesetzt werden. Nach dieser vorläufigen Erläuterung müssen wir eine fernere Scheidung — hier nur historisch — angeben. Die Objekte der ursprünglichen Beurteilung sind nämlich entweder Kraftäußerungen, oder Gesinnungen des Wohlwollens, samt ihren Gegenteilen, oder äußere Verhältnisse oder endlich äußere Taten. Die ersten beiden verdienen noch nicht den Namen eines Tuns, denn es kommt bei ihnen nicht auf das an, was durch sie getan wird; sie sind also zwar innerlich, aber keine inneren Taten. Die äußeren Verhältnisse aber, worauf das Recht, und die äußeren Handlungen, worauf die Billigkeit sich bezieht, sind offenbar an sich nichts Innerliches, obgleich weiterhin Rechtlichkeit und Billigkeit Charakterzüge derjenigen Personen werden, die es sich innerlich zum Gesetze gemacht haben, den Urteilen des Rechts und der Billigkeit, welche sich ihnen, während sie nach außen schauten, unwillkürlich aufdrangen, als Maximen ihres Willens zu huldigen. Untersucht man nun weiter die einzelnen Lehren der Moral, so findet sich, daß ein großer Teil derselben aus Analogien mit dem Rechte und der Billigkeit besteht und nur durch die unzweckmäßige Absonderung des Naturrechts von der Moral ist verdunkelt worden. Darum sind solche Ansichten der Sittenlehre, welche ohne gehörige Rücksicht auf Recht und Billigkeit gefaßt worden, sehr eingreifend schädlich; überhaupt aber muß man heutigestages vor dem Mißbrauch der allgemeinen Ansichten warnen, die nicht auf spezieller Kenntnis des einzelnen beruhen. Mancher hält sich für einen Philosophen, weil er auf seine Weise ein Mannigfaltiges zur allgemeinen Übersicht gebracht hat; hintennach sollen sich die Einzelheiten in diese Übersicht hineinpressen; das ist die Geschichte einer großen Menge von Vorurteilen, die da vorgeben, ein hoch erhabenes Wissen zu sein. — Hier wollen wir noch einen Punkt berühren, den Hr. B. als einen scheinbaren Beweis für seine Lehre benutzt: „Soll die Behauptung, daß die äußeren Handlungen Objekte für die sittliche Beurteilung sind, einen Sinn haben: so müßte man die Sittlichkeit derselben vom *Erfolge* abhängig machen.“ Diese bekannte Bemerkung würde treffen, wenn immer nur unmittelbar vom Charakter und vom Werte der Personen die Rede wäre. Wovon redet aber die alte Regel: *quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris?* Sie redet gerade von dem Punkte, den Hr. B. übersehen hat. Und wenn einer den andern tödlich verwunden wollte, aber ihn nicht traf: will alsdann Hr. B., daß der Richter ihn, gleich dem vollendeten Mörder, mit dem Tode bestrafe? Wie geht es zu, daß an dem Verbrechen etwas fehlt, wenn es nicht ausgeführt wurde? Wie geht es zu, daß an der Dankbarkeit etwas fehlt, wenn uns von einem Freunde in guter Meinung ein schlechter Dienst geleistet wurde? — Betrachtungen dieser Art be-

stimmen nicht das Allgemeine der Sittenlehre, aber sie sind ein integrierender Teil derselben, der durch die allgemeinen Prinzipien nicht von vornherein darf ausgeschlossen, und ebensowenig hintennach durch gezwungene Deuteleien darf verunstaltet werden, wie unter anderem so oft schon der Lehre vom *dolus* und der *culpa* begegnet ist. Wie möchte wohl Hr. B. die culposen Handlungen, z. B. unvorsichtiges Einschleppen der Pest, schlechte Bewachung eines tollen Hundes, beurteilen, wenn seine Sittenlehre nichts anderes zu beurteilen weiß, als nur innere Taten? — Übrigens wollen wir gegen den Verf. nicht leugnen, daß oftmals auch eine mittelbare Beurteilung der Handlungen vorkomme, da nämlich, wo die Handlungen bloß als Zeichen von Gesinnungen zu betrachten sind. Aber hiervon sagt Hr. B. mit Recht, daß diese Beurteilung die Sittenlehre zu einer ungeheueren Ausdehnung anschwellen würde, und deshalb nicht in die Wissenschaft gehöre.

Wir kommen nunmehr zu einem Gegenstande, wo es uns schwer wird, das, was Hr. B. richtig gesehen, und das, was er verfehlt hat, genau zu unterscheiden. Denn hier hat er die Sprache verwirrt; der Kindermord der Grönländer und das Menschenfressen bei wilden Völkern sind ihm nicht unsittlich; doch aber will er jene „Greuel" keineswegs für: sittlich unverwerflich erklären. Daß sich die Sprache nach Hrn. B. nicht richten wird, versteht sich von selbst; uns kommt es aber auf den Gedanken an, und diesen müssen wir uns vor allen Dingen selbst entwickeln, um die wenig verständlichen Äußerungen des Verfs. hintennach damit vergleichen zu können. Sittlichkeit ist ein Wort, dessen ganzer Sinn auf einem Verhältnisse beruht, nämlich auf dem Verhältnisse zwischen dem Willen und der über ihn ergehenden Beurteilung. Soll dieses Verhältnis richtig sein: so gehört dazu eine dreifache Richtigkeit, nämlich der Beurteilung, des Willens und ihrer Verknüpfung. Es ist ferner gewiß, daß nicht immer alles Dreies zugleich richtig, oder zugleich unrichtig ist; sondern man findet oftmals, z. B. bei rohen Völkern, unrichtige Meinungen und Gewöhnungen an der Stelle der richtigen Beurteilung; man findet dagegen oftmals, z. B. bei verfeinerten Menschen, einen unrichtigen Willen, während die zur Beurteilung nötige Einsicht vollkommen vorhanden ist. Daß nun Hr. B. diese Unterschiede berührt, ist deutlich, ob er sie aber genau getroffen habe, ist zweifelhaft. Unsittlichkeit ist ihm Verderbtheit des Willens. Rez. nimmt die Worte gern genau, und wünscht daher zu wissen, ob hier Gewicht darauf soll gelegt werden, daß der Wille verdorben worden sei, in der Zeit, nachdem er vorher unverdorben gewesen, oder ob Verderbtheit hier überhaupt Verkehrtheit und Verwerflichkeit bedeute. Dieser Umstand ist hier nicht unbedeutend; denn es kommt darauf an, ob der Wille entwichen sei aus einer ehemals richtigen Verknüpfung mit dem Urteil der wollenden und sich selbst beschauenden Person, oder ob bloß wir, die wir vom Standpunkte der Sittenlehre aus diese Person betrachten, ihren Willen, den sie selbst vielleicht gar nicht aufmerksam beachtete und beurteilte, in unseren Augen verwerflich finden. Das Zweite ist schlimm; das Erste wäre aber offenbar noch schlimmer. Beides heißt in gewöhnlicher Sprache unsittlich; da jedoch Hr. B. den Ausdruck in einem engeren Sinne nimmt, so hat er

hier, wie es scheint, eine Grenze gezogen, von der wir nicht recht sehen, wo sie eigentlich laufe. Er äußert sich so: „Die Roheit des Menschenfressers und der schwärmerische Fanatismus, welcher sich berechtigt glaubt, die von seinem Glauben Abweichenden zur Ehre Gottes dem Flammentode zu übergeben, sind freilich auch verdammlich; aber gewiß in ganz anderer Beziehung, als weichliche Genußsucht, oder habgieriger Eigennutz; denn während die letzten Verderbnisse in der Beschaffenheit des Willens liegen, haben jene in ganz anderen Ausartungen ihren Grund, und das Verderbnis des Willens kann mit ihnen zugleich stattfinden, oder nicht.“ Späterhin sucht er einen Vorwurf wegen der paradoxen Beispiele (Menschenfresser, Kindermord) dadurch zu beseitigen, weil das Auffallendste am wenigsten zweideutig sein könne. Rez. findet gerade im Gegenteil dieses Auffallende so vieldeutig, daß er eben deshalb an der Bestimmtheit der dadurch angedeuteten Begriffe zweifelt. Erstens: jene Greuel stoßen das ästhetische Urteil in einem viel weiteren Sinne zurück, als in welchem es sittlich ist, das heißt, sich streng auf den Willen bezieht. Zweitens: wer wird einräumen, jene Roheit, und vollends jener Fanatismus seien frei von der Verderbnis des Willens? Wenn das Wohlwollen löblich, so ist der Haß verwerflich, ja schon der Mangel des Wohlwollens ist tadelhaft. Und doch sollen jene Beispiele das bezeichnen, was zwar verdammlich, aber doch nicht unsittlich sei? Ferner, Genußsucht und Habgier sollen in der Beschaffenheit des Willens liegen, und darum unsittlich sein. Recht wohl; aber liegt denn diese Unsittlichkeit darin allein und ganz? Gerade im Gegenteil: es gibt sicher Menschen genug, die unter verworfenen Gesellen aufgewachsen, aus Gewohnheit und Nachahmung gierig sind nach Genüssen und Gütern, die man aber der Veredelung zugänglich finden würde, wenn man ihnen das Bessere zeigte. Da ist der Grund des Übels das mangelnde Urteil, und der zwar schlechte, aber bildsame Wille ist nur der Sitz eines sekundären Fehlers. Noch mehr: es gibt unstreitig Menschen in der gebildeten Welt, die vor lauter Klugheit zu keinem ästhetischen, mithin auch nicht zu einem sittlichen Urteile kommen können; bei diesen ist die Evidenz ihres Vorteils der Grund einer Verblendung, mit welcher sie jeden moralischen Gedanken als Torheit von sich stoßen. Dieser Fall ist dem vorigen ähnlich, aber noch stärker ausgeprägt. —

Doch genug! Hr. Dr. B. wird hoffentlich nicht glauben, diese Rezension sei in einer übelwollenden Absicht geschrieben; jedoch damit er sich nicht irre, wollen wir die Absicht deutlich aussprechen. Rez. ist nämlich der Meinung, daß Hr. B. weit mehr leisten würde, wenn nur jemand das Mittel finden könnte, bei ihm das Gefühl von dem Gewichte und von der Schwierigkeit der Gegenstände, die er bearbeitet, zu vermehren. Wenn diese Zeilen dazu etwas beitragen: so haben sie ihren Hauptzweck erreicht.

Calker, Dr. **Friedrich**, Propädeutik der Philosophie. Erstes Heft. Methodologie der Philosophie. Bonn, bei Weber, 1821. 50 S. 4.

Gedruckt in: Jenaer Literatur-Zeitung 1825, Nr. 75, 76. SW. XIII, S. 392.

Methodenlehren pflegen zwar die Anfänger nicht sonderlich zu schätzen, weil sie erst die Aufgaben der Wissenschaft kennen, erst ihre Kräfte daran versuchen, erst die vorhandenen Schwierigkeiten selbst fühlen müssen, bevor sie begreifen können, welchen Unterschied es mache, ob man die Gegenstände so oder anders angreife; welchen Zuwachs an Erleichterung der Arbeit, an Bestimmtheit der Resultate und an Fähigkeit, dieselben mitzuteilen, man entbehre oder gewinne, wenn man ein solches oder anderes Verfahren befolgt. Daher läßt sich von den mannigfaltig verschiedenen Methoden, die zu verschiedenen Problemen und Untersuchungen nötig sind, nur mit demjenigen sprechen, der die Arbeit schon selbsttätig zu unternehmen beginnt; ein anderer versteht nicht, wovon man redet. Unstreitig aber bedarf für den Denker die Philosophie einer scharfen Beleuchtung ihrer Methoden, und das um so mehr, da neuerlich hierin nicht wenig gefehlt worden ist, bald durch Vernachlässigung, bald durch Verkünstelung, um die einmal aufgestellten Irrtümer und deren Grundvorurteile zu beschönigen. Es gab Zeiten, in welchen alles *methodo mathematica* sollte gelehrt werden; damals herrschte wenigstens logische Deutlichkeit und Ordnung in den Büchern; der Leser wußte genau, was er las; und wenn die Lehre ihn nicht überzeugte; so konnte er mit Leichtigkeit wenigstens die Punkte, die er zugab, unterscheiden von denen, die er bezweifelte. Aber nun schlug man alles auf Einen Leisten der Definitionen, Axiome und Beweise; unter der Hülle des regelmäßigsten Vortrages verbargen sich Wort-Erklärungen, die für reale Erkenntnisse, Vorurteile, die für Axiome, Sprünge und Verwechslungen, die für Beweise gelten sollten. Eine Masse von Irrtümern häufte sich an; Kritik wurde dringendes Bedürfnis. Man mußte fragen, woher die definierten Begriffe, die angenommenen Grundsätze ihren Ursprung, ihre Rechtfertigung erlangten; innerhalb welcher Grenzen sie gültig seien; ob sie einer Ausdehnung auf Erkenntnis der Dinge an sich fähig geachtet, oder nur zur Anordnung unseres Gedankenkreises gebraucht werden dürften. So schien die vorige dogmatische Periode überzugehen in eine kritische. Eigentlich hätte man beides gehörig verbinden sollen: Kritik der Begriffe und Sätze mit der Strenge der Beweise; denn die Schuld des Dogmatismus lag nicht an der Form des Denkens, sondern an der Unvorsichtigkeit, womit man die Gegenstände in diese Denkformen einführte. Statt dessen überließ man sich wiederum einem blinden Mechanismus der Gewohnheit. Wie vorhin definiert, dividiert und bewiesen wurde, ohne zu überlegen, wie und woher man die Gegenstände dieser Operationen habe und kenne: so wurde nun kritisiert und weggeworfen; umgekehrt, was bisher gestanden hatte, verhöhnt, was bisher war verehrt worden; Ungereimtheit schien Weisheit, weil man einmal im Zuge war, den gemeinen Menschenverstand entschieden zurückzustoßen. Nichts aber büßen diejenigen, die man Philosophen nennt, härter, als ein

solches Verfahren. Entfernen sie sich ohne Not vom gemeinen Verstande, so sind sie nichts, als Sonderlinge. Tritt nun die Not wirklich ein, — das heißt, sollen Gegenstände untersucht, sollen Lehren festgestellt werden, die wirklich den gemeinen Kreis des Denkens übersteigen; sollen gar Verbesserungen gewohnter Geschäfte ins öffentliche Leben eingeführt werden, die eine höhere Einsicht, eine neue Anstrengung des Denkens erfordern, so findet der Philosoph nicht nur taube Ohren, sondern es erhebt sich eine Reaktion der Menge, ein tumultuarisches Widersprechen, dessen Sinn bloß darin besteht: *wir wollen nichts Neues! Am wenigsten etwas tief Gedachtes! Wir wollen das Alte und das Gemeine!* — Eine so üble Wendung der Dinge hätte können vermieden werden, wenn die Methode nicht wäre gemißbraucht worden. Und gegen den Mißbrauch würde sie allerdings sicherer gewesen sein, wenn sie mehr Bestimmtheit, mehr Ausbildung und hierdurch mehr bindende Kraft in sich selbst besessen hätte. Je weniger diese Bemerkung den heutigen Denkern entgehen kann, desto mehr ist zu erwarten, daß man von mehreren Seiten her suchen wird, die *Methoden zu verbessern*. Dabei dürfte es dann aber sehr ratsam sein, daß man nun wenigstens vorsichtig zu Werke ginge, und daß nicht etwa jeder das erste beste redete, was seinen individuellen Ansichten gemäß ihm in den Sinn käme. Die Philosophie ist schon tief genug herabgedrückt; nur das Geprüfteste, nur das lang und reiflich Durchdachte kann ihr helfen. Wir wollen die Philosophie nicht als Erfindung eines einzelnen, nicht als Besitz einer Schule, sondern als das große, angefangene, noch unvollendete Werk der Zeiten und des menschlichen Geistes betrachten. Was *allgemein evident ist, wollen wir nicht durch Beweise entstellen;* was überall den Gegenstand des Zweifelns ausmacht und stets ausgemacht hat, das wollen wir nicht für bekannte Wahrheit ausgeben, die sich von selbst verstände. Wenn Kant sagt, die Logik habe seit dem Aristoteles keinen Schritt vorwärts tun können; wenn wir überdies sehen, daß von allen gebildeten Nationen diese Logik anerkannt wird, so wollen wir einer so starken und ehrwürdigen Autorität nicht etwa darum widerstreben, weil wir unser System nicht mit der *Logik* vereinigen können, sondern lieber dem System, als der Logik, eine Veränderung anmuten, und versuchen, ob wir vielleicht, durch Fügsamkeit gegen sie gestärkt, für uns die Befugnis erlangen werden, anderwärts, in den Regionen des Zweifels, desto kräftiger aufzutreten. Wenn wir sehen, daß religiöse Gegenstände die mannigfaltigsten Vorstellungsarten zulassen, und daß in ihnen stets der sittliche Zustand der Nationen sich spiegelt: *so wollen wir lieber das überall bekannte, wenn auch nicht überall gleich heilig geachtete, honestum et turpe* mit Kant als die Grundlage der philosophischen Religionslehre betrachten, als uns einer absoluten *Theosophie* ergeben, die (wie ein einziger unbefangener Blick in die Geschichte der Meinungen sogleich lehrt) notwendig ins Meer der alten Zweifel versinken muß. Wenn aber die Rede von eigentlicher *Metaphysik* ist, so wollen wir bedenken, daß in dieser Region die entgegengesetzten, gleich starken Behauptungen sich geltend zu machen suchen, daß sich nichts von selbst versteht, als nur die *gemeinen sinnlichen Tatsachen*, insofern sie ein bestimmtes Gegebenes zur ferneren Untersuchung darbieten; und es soll uns

hier weit mehr an der Tätigkeit des Untersuchens selbst, als an voreiliger Feststellung unserer Lehrmeinungen gelegen sein.

Diese Vorerinnerungen sind das Mindeste und Leichteste, was einem Berichte über ein Buch mußte vorangeschickt werden, das sich *Methodologie der Philosophie* nennt, und dessen Verfasser kein Bedenken trägt, in der Vorrede ganz ausdrücklich zu wünschen: „man möge den Gründen *seiner Abweichung von anderen Systemen entweder Zustimmung oder wissenschaftliche Widerlegung gönnen.*“ Und wie nun, wenn der Verf. *ohne Gründe* von demjenigen abweicht, was nicht etwa System des einzelnen, sondern die alte, natürliche Gestalt der Philosophie selbst ist? Wie, wenn man in einem Buch, das durch den Titel recht eigentlich die Wissenschaftlichkeit, gleichsam als *abgezogene Essenz* der Wissenschaft, ankündigt, (oder was anderes besagt das Wort Methodologie?) die Wissenschaft vermißt? Wie, wenn darin die alte, richtige, von KANT bestätigte Einteilung der Philosophie in Logik, Ethik, Physik verlassen, wenn hierdurch diese, gerade durch das in denselben Herrschende der Methode vorzüglich charakterisierten, Wissenschaften desjenigen Lichtes beraubt sind, welches die Methodologie auf sie werfen konnte und mußte? Wie, wenn an die Stelle dieser längst vorhandenen, der Philosophie als einer uralten Tatsache angehörigen Einteilung nichts besseres, als eine Nachgiebigkeit gegen den gemeinen Sprachgebrauch gesetzt ist, der *Wahres, Gutes* und *Schönes* nebeneinander nennt, ohne Überlegung des Ungleichartigen, was hinter jedem dieser Wörter sich verbirgt, und ganz verschiedene Formen der Untersuchung nötig macht? — Soll eine Rezension nun etwa neben eine falsche Methodologie die wahre stellen? Soll sie mehr wissenschaftlich sein, als das Buch? Das mag in Fächern der positiven Gelehrsamkeit leicht möglich sein, weil hier einige gelehrte Zitate leicht zum Ziele führen; aber eine philosophische Rezension kann den Kreis, in welchen das beurteilte Buch sie bannt, niemals weit überschreiten, wenn sie nicht selbst zur Abhandlung werden will: Soviel vorläufig zur Beschränkung der Ansprüche des Verfs. Er hatte um so weniger Ursache, das obige „Entweder Oder“ seinen Beurteilern vorzulegen, da schon die Stelle, die er der Methodologie anweist, es offenbart, daß hier von tiefer Untersuchung, von den so dringend notwendigen Verbesserungen der üblichen Methoden nicht die Rede sein könne. Er stellt seine Methodologie in die Propädeutik, ja er macht sie gar zum ersten Teile dieser Propädeutik! KANT hingegen — der Urheber desjenigen Systems, das bis auf den heutigen Tag unter uns das berühmteste ist, und es hoffentlich noch lange bleiben wird — stellte seine Methodenlehre hinter die Hauptabhandlung, d. h. dahin, wo sie am sichersten kann verstanden werden. Wo sind nun die Gründe des Verfs., welche diese Abweichung von KANT rechtfertigen könnten? Es fällt ihm nicht einmal ein, daß jemand darnach fragen werde! Wir wollen hier den Anfang des Buchs bis auf den Punkt, wo die Methodologie eingeführt wird, wörtlich abzuschreiben uns nicht verdrießen lassen.

§ 1. Die Vorbereitung zur Philosophie, eine Vorschule für das eigentliche Studium dieser Wissenschaft, ist schon teils das Leben eines jeden Menschen selbst, teils die bildungsmäßige (?) Entwicklung des Geistes durch die in der Geschichte überlieferten Lehren und Forschungen nach

Weisheit strebender Menschen. Aber beide Arten der Anregung geben ihren Stoff und die darin enthaltenen Gegenstände für ein tieferes Denken noch ungeordnet und *vermischt,* Philosophie, mit Empirischem, Historischem, Physischem, Mathematischem, Positiv-Politischem und Theologischem noch eng verbunden. Wissenschaftlich und eine wahre Vorschule der Philosophie wird daher jene Vorbereitung erst dadurch, daß sowohl aus der Fülle von Lebenserfahrungen, als auch aus dem mannigfaltigen Stoffe der geschichtlichen Bildung das der Philosophie Angehörige *gesammelt*, in gegenseitige Beziehung gestellt, und durch eine lebendige, *Teil und Ganzes beachtende Anordnung* für eine tiefer eindringende Forschung zugerichtet wird. *Denn* der Menschengeist möchte, wie in sich selbst das schaffende Leben der Seele, so in dem Weltganzen den waltenden, alles verbindenden Geist *wie mit Einem Blicke anschauen.* Darum strebt derselbe eine *Übersicht* der Aufgaben zu gewinnen, durch deren Lösung jenes großartige und erhabene Bewußtsein herbeigeführt werden kann. Der eigentliche Zweck einer Propädeutik der Philosophie ist hiernach: Anschauung der Hauptgegenstände der Philosophie selbst, deren Zusammenhang und Wechselwirkung untereinander, und Wahrnehmung des mächtigen Einflusses der Philosophie auf die Geschichte der Menschheit. § 2. Durch diesen Zweck der Propädeutik der Philosophie werden für dieselbe drei Teile bestimmt. Der erste enthält die Entwicklung des Begriffs der Philosophie, ihrer Aufgaben und der Art der Geistestätigkeit im Philosophieren: *also des Verfahrens*, (?) d. h. Methodologie der Philosophie."

Darauf folgt die Ankündigung der anderen beiden Teile, welche zur Propädeutik gehören sollen, nämlich Encyklopädie und Grundzüge der Geschichte der Philosophie. Und darauf beginnt § 3 mit der Aussage: „Eine solche vorbereitende Darstellung des Ganzen der Philosophie hat *folglich* ihre eigentümlichen, *sehr bestimmten* Grenzen." — Daß eine so populäre Rede an die Spitze einer Methodologie der Philosophie könne gestellt werden, diese Möglichkeit ließ sich nur durch die Wirklichkeit beweisen. Ob es uns gelingen werde, dem Verf. die Verwechselung sichtbar zu machen, die er bei seiner Deduktion der Methodologie begangen hat, wissen wir nicht; jedoch wollen wir es versuchen. *Die Geistestätigkeit im Philosophieren ist Gegenstand einer psychologischen Frage: soll diese Tätigkeit erkannt werden, so muß man nicht das Gedachte, sondern das Denken erkennen, welches ursprünglich ebensowenig von sich weiß, als das Auge sich selbst sieht.* Diese Frage hat nichts mit der Methode gemein, nach welcher man absichtlich, wissentlich sich zu richten beschließt, und auf welche man wie auf ein Musterbild fortwährend hinschaut, indem man philosophiert. Wir wollen ein Gleichnis herbeibringen. Wenn einer Klavier spielt, so weiß er nichts von den Bewegungsgesetzen seiner Finger; aber er weiß fortwährend die Einteilung des Taktes, den der Anfänger sogar mündlich und laut zu zählen pflegt, um recht methodisch sein Spiel nach dem Takte einzurichten. Nun setze man: die Bewegungen der Finger durch Nerven und Muskeln bedeuten die Geistestätigkeit im Philosophieren, und das Taktzählen bedeute die Methode: so liegt die Verwechselung am Tage; es ist die *Verwechselung dessen, wie das Philosophieren wirklich geschieht, und dessen, wie es geschehen soll, und wie man es zu machen sich*

vornimmt. Übrigens passen beide Fragen gleich wenig in eine Propädeutik der Philosophie, vielmehr ist die *nach der Geistestätigkeit im Philosophieren eine der schwersten, die jemand aufgeben kann;* sie gehört zu den Dingen, wovon die gemeine empirische Psychologie zu reden pflegt, ohne vom Sinn der Frage auch nur den ersten Begriff zu haben. Abgesehen nun von der angezeigten Verwechselung, müssen wir uns noch ferner über die Logik des Verfs. wundern. Bekanntlich erkennt man einen guten Logiker ganz besonders an der Sorgfalt, womit er die Notwendigkeit seiner Einteilungen, die richtige Ausschließung unter den Gliedern derselben und deren Vollständigkeit beweiset. Wir wollen nun, dem Verf. zu gefallen, einmal annehmen, die Philosophie sei ein *Stoff*, den man aus anderen gegebenen Stoffen der Lebenserfahrung und Geschichte, wie aus einem ungleichartigen Gemenge, herausschneiden müsse (zwar bisher hatten wir keinen solchen stoffartigen Begriff von der Philosophie), wir wollen ferner annehmen, dieser Stoff müsse, wie ein Naturalienkabinett, gesammelt, und durch eine Teil und Ganzes beachtende Anordnung (vermutlich im römischen Sinne partes et genera? Sonst haben wir Mühe, etwas dabei zu denken, da ja das Ganze erst durch eine Operation des Sammelns entstehen soll, und nicht eher beachtet werden kann, als bis es vorhanden ist) *zugerichtet* werden. Wie hängt nun dies mit dem Übrigen zusammen? *„Denn der Menschengeist möchte das Ganze mit Einem Blicke anschauen.“* Wie? *Darum, weil er alles zusammenfassen möchte, soll er den philosophischen Stoff heraussondern?* Nach unserer Logik sind Sondern und Zusammenfassen entgegengesetzte Operationen; und wir können wirklich die Gedankenverknüpfung des Verfs. hier nicht einmal erraten. Fast scheint es uns, als *redeten durch den Mund desselben zwei verschiedene Schulen.* Vom Zusammenfassen des Ganzen, von der Anschauung des Universums mag die *Schellingsche,* vom Sondern und Anordnen mag die *Neu-Kantische* Schule reden; wenn die Worte so an ihre rechten Plätze zurückgestellt werden, dann freilich weiß man, was sie sagen wollen. Woher aber kommen nun auf einmal drei Teile? Woher kommt ein *Einfluß* der Philosophie *auf* die Geschichte, da vorhin die Geschichte nicht als das, was einen Einfluß erleiden, sondern einen Stoff, und zwar den philosophischen Stoff *hergeben* soll, demnach mehr aktiv, als passiv war dargestellt worden? Woher kommt endlich die Methodologie? Man mag das vorige fassen, wie man will: so führt es höchstens auf den Begriff der Encyklopädie; sie mag zwar nicht alles, aber den philosophischen Stoff zusammenfassen; dann wird geschehen sein, was der Verf. wollte, und die beiden andern Teile sind völlig unnötig. Stünde es bei uns, dem Buche einen Namen zu geben, wir würden es jedenfalls noch eher für eine Encyklopädie (zwar nicht der Philosophie selbst, sondern eines gewissen individuellen Systems), als für eine Methodologie gelten lassen.

Die *erste Abteilung* ist überschrieben: *Streben nach höherem Bewußtsein, oder Begriff der Philosophie.* „Wahrhaft selbständige Untersuchungen über die Philosophie dürfen nicht mit einer *Erklärung* jenes *Wortes* anfangen, sondern müssen von der Frage ausgehen, ob überhaupt Philosophie stattfinde.“ (So soll man fragen, noch ehe man weiß, was das Wort bedeutet? Wie macht man es denn, die Frage zu verstehen?) Jeder Mensch, dessen

Dasein und Entwicklung zur Menschheit, oder vielmehr *Menschheitlichkeit* (so mißhandelt der Verf. die Sprache!) aus einem Volksleben hervorgeht, welches durch Sprache, Sitten und Gebräuche schon bezeichneter (sic!) die Gesetze des Geistes ausgedrückt hat, wird sich bestreben, an sich die Bestimmung der Menschheit erscheinen zu lassen; er wird, wenn er zur Selbsttätigkeit im Denken gelangt, das *reine Urbild der Menschheit* in seiner göttlichen Schönheit anzuschauen sich sehnen; es teils in der Geschichte suchen (das Urbild!), teils denkend durch die Macht der — Sprache (denkt die Sprache?), teils dichtend durch die bildende Kraft des Geistes zu entwerfen streben. Diese Stimmung spricht sich aus durch mannigfaltige Fragen nach Gründen; es zeigen sich daher so viele erste Antriebe für das Streben nach einem höheren, reinen geistigen Bewußtsein, als Hauptrichtungen im Leben des menschlichen Geistes.“ (Lauter Verwirrung! Wer da weiß, was ein Urbild ist, der sucht es nicht in der Geschichte; und mit der Frage, ob die Welt aus dem Wasser, oder aus dem Unendlichen entstanden, ja ob überhaupt Eins oder Vieles sei, hat das reine Urbild der Menschheit nichts zu schaffen; das höhere, rein geistige Bewußtsein ist *hier*, wo es darauf ankam, den allgemeinen Begriff der Philosophie aufzusuchen, nicht besser am Platze, als es in einer Einleitung zur Geometrie sein würde; anders würde sich die Sache verhalten, wenn von einer Ethik, einem einzelnen Teile der Philosophie, die Rede wäre.) Die wahre Bedeutung des in allen jenen Fragen sich zeigenden Strebens ist die Gültigkeit der Wesenheit des Geistes und die darin liegende *Forderung* der geistigen Selbständigkeit des Menschen. (Wo ist der Beweis? Wir wollen hören.) „Diese eigentliche Wesenheit bewährt sich nämlich auf folgende Weise; erstens tritt in der Erfahrung der Gegensatz von *Mensch* und *Welt* hervor, dann der von *Seele* und *Leib*, endlich der vom *Vorstellen*, Denken oder Bewußtsein, und *Vorgestelltem* oder Sein; nach welchem letzten Gegensatze alles Sein, Welt, Leib und Seele, Objekt des Denkenden wird. In allen drei Gegensätzen zeigt sich der Geist als selbständige Wesenheit. Der bewußte Menschengeist vermag die Urgesetze alles Seins in seiner eigenen Wesenheit zu finden; er ist ein in sich selbst erkennender Geist.“ Hierzu die Note: „Man vergleiche hier die *Fichtesche* Ichheitslehre und *Schellingsche* Identitätslehre; Krugs Synthetismus, Fries Ahnungslehre, Hegels Phänomenologie des Geistes.“ Ist das Methode? Sollen die genannten Autoren durch ihr Ansehen es verantworten, daß der Verf. hier die idealistische Gleichsetzung des Vorgestellten und des Seins, selbst ohne Schatten eines Beweises, in den Vorhof der Propädeutik hineinwirft, als ob dieser Irrtum der Zeitphilosophie eine sonnenklare Wahrheit wäre? — Es war Fichtes Unglück, daß sich ihm, da er die strenge und volle Konsequenz der *Kantischen* Lehre suchte, der Idealismus in eine *Forderung* auflöste, nämlich in die Forderung des absolut selbständigen Ichs. *Damit war der Geist der theoretischen Philosophie verdorben, welche dem Wissen, sowie es ihr zu teil wird, sich hingeben soll, weil, wo die Hingebung fehlt, immer nur das Trugbild, was der Eigensinn selbst geschaffen hat, in wechselnden Gestalten wiederkehrt, und an Wahrheit nicht zu denken ist.* Hätte Fichte, dieser spekulative Riese, soviel *Selbstverleugnung* besessen, als nötig ist, nur zu *denken*, ohne zu

fordern: so wäre er der rechte Mann gewesen, uns allen den Weg zu zeigen. Jetzt sind seine Hauptwerke meist vergessen und verdrängt; aber der mächtige Schatten des Riesen wirkt noch, wie in GOETHES Märchen; er führt manchem Schriftsteller die Feder und macht ihn Dinge aufs Papier bringen, deren natürlicher Zusammenhang nicht im Geiste des Schreibenden zu suchen ist.

Von dem Satze: der Menschengeist erkennt das Sein in sich selbst, geht nun der Verf. mit einem wundervollen *Also* zu einer Einteilung fort, die wir ihm, ohne Also, recht gern zugeben, nämlich der des inneren und äußeren Daseins, wonach er zwei Hauptgebiete der Erkenntnis festsetzt. Wir übergehen ein paar Paragraphen, worin gelegentlich KANT wegen des berühmten Anfangs der Vernunftkritik zurechtgewiesen wird durch einen psychologischen Irrtum des Verf. von einer vermeinten Grundtätigkeit im Gefühl und im reinen Ich; worauf wir uns hier ebensowenig einlassen können, als die vornehme Zurechtweisung KANTS, vor dem der Verf. tiefe Ehrfurcht hegen sollte, dort etwas zur Sache tut. § 7 beginnt im erzählenden Tone, und sagt uns, mit dem Bewußtsein des Äußeren entwickele sich das des Inneren; nämlich dreifach, da sich das Dasein des Geistes durch innere Tätigkeiten in ihrer Verschiedenheit erkennbar darstelle; ferner in dieser Verschiedenheit besondere Richtungen offenbare, deren Grund man Seelenvermögen nenne; endlich sei in allen Vermögen ein Gemeinsames, nämlich *„die Gesetzgebung für die Entfaltung des Daseins in dem Geiste“*. Daher zerfalle die Wissenschaft der inneren Erkenntnis in Selbstlehre, Ungesetzlehre und Denklehre. Jene erste sei Erfahrungswissenschaft, die zweite sei Gesetzgebungswissenschaft, die dritte Vermittlungswissenschaft. Wir wollen nun vom Verf. gar nicht fordern, daß er etwas wissen solle von den neueren Untersuchungen über die Seelenvermögen; noch weniger verlangen wir von ihm, daß er selbst sich in die Frage verwickele, ob denn auch jene Verschiedenheit der inneren Tätigkeiten und Richtungen gerade ebensoviel Verschiedenheit des Grundes, sofern derselbe in der geistigen Natur liegt, voraussetze, oder ob vielmehr der Grund höchst einfach und doch (wie es in der Welt der Erscheinung zu gehen pflegt) die Erscheinung äußerst mannigfaltig sei; das einzige, was wir wünschen, wäre genauere Logik. Denn es handelt sich hier um nichts Geringeres, als um Bestimmung des richtigen Verhältnisses zwischen Psychologie, Metaphysik und Logik. Diese drei Wissenschaften hat der Verf. nicht erfunden, er soll sie auch nicht verwirren. Aber er geht so zu Werke, daß er zuvörderst drei Lehren aufstellt: von den Geistestätigkeiten (Nr. 1), von den Geistesvermögen (Nr. 2), von den ursprünglichen Gesetzen (Nr. 3); und dann wörtlich also fortfährt: *„aus deren Verhältnis zueinander und zu der Entwicklung des Bewußtseins die Hauptteile der Wissenschaft auf folgende Weise bestimmt sind: 1. Selbstlehre, oder die Lehre von den Geistestätigkeiten und Geistesvermögen* (hier fallen Nr. 1 und 2 zusammen); *2. Urgesetzlehre, oder die Lehre von den Gesetzen im Wesen der Dinge* (vorige Nr. 3); *3. Denklehre, oder die Lehre vom höheren Bewußtsein;“* eine Zugabe, die wir als Geschenk doch nicht füglich annehmen könnten, wenn auch überhaupt in der vorigen Dreiteilung nicht alles nach Willkür und Belieben hingestellt wäre. — In der

zweiten Abteilung, überschrieben: *Gegenstand des höheren Bewußtseins oder Inhalt der Philosophie* (wir dachten der Denklehre oder der Lehre vom höheren Bewußtsein), kommen wir zu den Lebensäußerungen des Geistes: *Erkennen, Tun* und *Lieben*, welchen *Wahres, Gutes* und *Schönes* entsprechen sollen. Es mag sein, daß man nicht das Häßliche, und nicht das Gleichgültige lieben sollte, obgleich es alle Tage geschieht; aber soll man denn auch das Wahre und das Gute nicht lieben? Doch mag die Schönheit zusehen, wie sie ihren besonderen Anspruch auf Liebe durchsetzen könne: uns interessiert näher das Gute. Wenn diesem das Tun entspricht, wo bleibt die Güte im Dulden, in der Hingebung? Wo bleibt die weibliche Güte, die wenig Gelegenheit hat zum Handeln? Vielleicht ist ihr äußeres Dulden ein inneres Handeln! Ist denn aber das Denken weniger ein inneres Tun, und wird nicht auf diese Weise das *Wahre* dem *Tun* ebensogut entsprechen, als das Gute? Genug zur Probe, daß auch hier die Logik vom Verf. nicht genug ist beachtet worden. Nach so vielen Proben des Fortschreitens ohne Methode kann es nun nicht mehr befremden, wenn auch die Ureinheit des Seins, statt als ein streitiger Gegenstand, wie sie wirklich ist, vielmehr als Absolutum durch einen Machtspruch herbeigebracht wird. Und in der Tat so geschieht's! *„Jene dreifache Gesetzgebung, Wahrheit, Güte und Schönheit, bezieht sich doch nur auf ein und dasselbe Sein der Dinge, in welchem alles ist, was war, was ist und was sein wird; und durchdringt das ganze Sein überall so, daß in einem gewissen Sinne Wahrheit ohne Güte und Schönheit, Güte ohne Schönheit und Wahrheit, und Schönheit ohne Wahrheit und Güte nicht bestehen kann."* In einem gewissen Sinne? FICHTE konnte die „Gewissermaßen" und deren ganze Familie nicht leiden. Dem Rez. geht es fast auch so. Doch vielleicht würde er sich darum weniger kümmern, wenn auf einmal das Universum, wir wir es kennen, aus lauter Wahrheit, Güte und Schönheit zusammengesetzt wäre; wenn nirgends mehr der Schein mit der Wahrheit, das Böse mit dem Guten, das Häßliche mit dem Schönen verwachsen wäre. Aber dieser innere Widerstreit in der vorgeblichen Ureinheit liegt vor Augen; *darum wird niemals der Spinozismus allgemeine Überzeugung werden;* der Glaube wird allemal zu einer *heiligen* Gottheit zurückkehren, und, um dies zu können, sie als ein außerweltliches, übernatürliches Wesen betrachten. Indessen ist dies kein Gegenstand, worüber man hier zu streiten Lust haben könnte. Genug der pünktlichen Kritik, die wir nur für den Fall einer Antikritik (dergleichen wir vom Verf. mehrmals gelesen zu haben uns erinnern) vielleicht weiter fortzusetzen uns vorbehalten. Jetzt eine Übersicht über das Folgende. Die Ureinheit soll im Bewußtsein des nach drei Grundkräften gestalteten Menschengeistes sich dreifach geteilt zeigen. *Erster Abschnitt. Von der Wahrheit. I. Erscheinung der Wahrheit in der Geschichte der Menschheit.* 1. Begebenheit, Sage, Geschichte. 2. Zeit, Raum, Bewegung. 3. Vorstellung, Wahrscheinlichkeit, Gesetz. 4. Tatsache, Gesetz, Bestimmbarkeit. 5. Zeitlichkeit, Ewigkeit, Wunderbarkeit. (Diese Überschriften müssen dem Verf. selbst nicht genügt haben; er gibt noch eine andere Reihe derselben; sie heißt: Wahrheit der Wirklichkeit, der Form, des Gedankens, der Wissenschaft, der Ewigkeit. Fragt man den Rez., wie die Reihe zu-

sammenhänge: so antwortet er, daß er es nicht weiß; fragt man, was Wahrheit der Ewigkeit sei; so schreibt er aus dem Buche ab: es ist die Vollkommenheit, Vollendetheit und Freiheit des ewigen Seins in Gott.) *II. Erscheinung der Wahrheit in der Erfahrung des einzelnen Menschen.* 1. Sinnesvernehmung und Beobachtung. 2. Größenvernehmung und Berechnung. 3. Vorstellung und Gedanke. 4. Überzeugung und Wissenschaft. 5. Glaube. — *Zweiter Abschnitt. Von der Gutheit. I. Erscheinung der Gutheit in der Geschichte der Menschheit.* 1. Gutheit der sinnlichen Handlung. 2., 3., 4., 5. Gutheit der verständigen, sittlichen, edeln, andächtigen Handlung. *II. Erscheinung der Gutheit in der Erfahrung des einzelnen Menschen.* 1. Das Angenehme, 2. das Nützliche, 3. das Sittliche, 4. das Edle, 5. das Andächtige. — *Dritter Abschnitt. Von der Schönheit. I. Erscheinung der Schönheit in der Geschichte der Menschheit.* 1. Schönheit des Gegenstandes der *sinnlichen* Liebe (!). 2., 3., 4., 5. Schönheit des Gegenstandes der verständigen, edeln, selbständigen, andächtigen Liebe. *II. Erscheinung der Schönheit in der Erfahrung des einzelnen Menschen.* 1. Das Reizende und Rührende; 2. das Regelmäßige und Geordnete; 3. das Abgemessene oder Verhältnismäßige; 4. die Schönheit des Ausdrucks; 5. Erhabenheit und Deutsamkeit. — Liebhaber von symmetrischen Künsten in Lehrgebäuden werden dem Verf. Glück wünschen, daß er wirklich sechsmal fünf Begriffe in Reih und Glied zu stellen vermocht hat; uns fällt dabei SPITTLERS Bemerkung ein, daß Einförmigkeit der Regierung in allen Provinzen das allgemeine Kennzeichen des Despotismus ausmacht. Es folgt nun noch eine *dritte Abteilung,* betitelt: *Vermittlung des höheren Bewußtseins,* oder *Verfahren der Philosophie,* worin vom Interesse und Studium der Philosophie, desgleichen vom Verhältnis derselben zu anderen Wissenschaften die Rede ist. — Man braucht nur diese Inhaltsanzeige aufmerksam anzusehen, um gewahr zu werden, daß mit einer Methodologie das vorliegende Buch nicht einmal eine äußerlich anscheinende Ähnlichkeit hat. Im besten Falle würde darauf passen, was Aristoteles am Ende des Werkes *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* von seinen Vorgängern sagt: *οὐ τέχνην ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης διδόντες παιδεύειν ὑπελάμβανον ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐπιστήμην φάσκων παραδώσειν, ἐπὶ τῷ μηδὲν πονεῖν τοὺς πόδας· εἶτα σκυτοτομεῖν μὲν μὴ διδάξειε, μηδ᾽ ὅθεν δυνήσεται πορίζεσθαι τὰ τοιαῦτα· δοίη δὲ πολλὰ γένη παντοδαπῶν ὑποδημάτων.* Geradeso gibt der Verf. allerlei Begriffe vom Erscheinen des Wahren, Guten und Schönen in der Geschichte und in der Erfahrung; aber er denkt nicht ans Untersuchen, und noch viel weniger unterrichtet er denjenigen, der das Untersuchen lernen will. Oder wo ist seine Anweisung für den, welcher zweifelt, daß der *Materie ursprünglich die Kräfte des Abstoßens und Anziehens einwohnen*, und nun wissen will, wie man die Frage dergestalt entscheiden könne, daß zugleich die näheren Bestimmungen dieser Kräfte bei veränderten chemischen Verhältnissen (wie es sein muß, wenn man den Erfahrungen Genüge leisten, und nicht mit leeren Abstraktionen spielen will) ans Licht kommen? Wo ist seine Anweisung für den, welcher zweifelt, *daß im menschlichen Geiste zwei Naturen, die eine des Engels, die andere des Viehes, ursprünglich beisammen und im Streite liegen*, und nun wissen will, wie man die Untersuchung dergestalt an-

stellen solle, daß die Einheit des Ichs, und zugleich seine Vielförmigkeit erklärt werde? Wo ist seine Methode, zu untersuchen, weshalb das *Naturrecht* einigen als eine besondere Wissenschaft, anderen als *unhaltbar oder wenigstens unbrauchbar erscheint, sobald es von der allgemeinen Ethik getrennt wird?* Wo ist in seiner Methodologie die Spur, daß er sich auf die verschiedenen Standpunkte derjenigen zu versetzen wisse, die solche Fragen verschieden beantworten? Daß er die Schwierigkeiten gefühlt, getragen, gewogen habe, aus welchen so viele, endlose Streitigkeiten erwachsen sind? Wäre es so leicht, eine Methodologie zu schreiben, als der Verf. es sich gemacht hat; so hätte es nie eine Geschichte der Philosophie gegeben, sondern alles hätte allen von jeher klar vor Augen gelegen. Aber der Verf. ist leider gewohnt, mit großen Worten zu spielen. Dies sah man schon damals, als er sich herausnahm ein Buch unter dem prachtvoll klingenden Titel: *Urgesetzlehre* zu schreiben; ein Name (denn von dem Buche haben wir hier nicht zu reden) der so mißlich, zwischen dem Erhabenen und dem Lächerlichen schwebt, daß bei mäßiger Behutsamkeit jeder andere Titel würde lieber gewählt worden sein. Sieht man nun vollends, wie kurz und kärglich bei ihm das Wissen abgefunden, wie lang und breit dagegen das Glauben, Lieben, Ahnen, Deuten ausgedehnt wird: so erkennt man sowohl den Geist der Zeit im allgemeinen, als auch die besondere Art von Absolution von den Pflichten des Forschens nach dem eigentlichen Wissen, wie sie in einer gewissen Schule erteilt, wahrscheinlich aber noch überdies mit Übertreibung vom Verf. ist angewendet worden. Da er nun mit dem Strome schwimmt, und da überhaupt die heutige *Philosophie es liebt, sich in den Schatten der Kirche zu stellen (wo sie dann notwendig klein erscheinen muß):* so wird dem Verf. das, was er sucht, nämlich Zustimmung, hier und da zu teil werden; daß er aber ernstlich darauf ausgegangen sei, die Wahrheit zu suchen, davon, und von der *Anstrengung*, welche mit diesem Suchen verbunden sein muß, desgleichen von dem *spekulativen Geiste*, der sich in solcher Anstrengung zu zeigen pflegt, wünschten wir in dieser Methodologie deutlichere Beweise gefunden zu haben, als unserem Auge darin sichtbar geworden sind. Die Rede ist hier übrigens bloß von *spekulativer* Wahrheit, die mit Mühe will gesucht sein; keineswegs von dem, was sich für jeden Wohlgesinnten von selbst versteht. Rez. zweifelt nicht im mindesten, daß er in den Gesinnungen sich mit dem Verf. bei näherer Bekanntschaft vollkommen einverstanden finden würde. Auch zeigen die vielen beigebrachten Zitate, daß derselbe sich sehr um Literatur bekümmert; sie erinnern überdies daran, daß ein jedes, von Natur sanftes und etwas weich gestimmtes Gemüt immer Mühe haben wird, sich durch den Wust der Meinungen durchzuarbeiten, und daß von übrigens geistreichen Männern, die den harten Faden der Spekulation nicht spinnen konnten, und ihn deshalb voreilig abschnitten, Beispiele in großer Menge vorhanden sind.

Fries, Jakob Friedrich, Julius und Evagoras, oder: die Schönheit der Seele. Ein philosophischer Roman. Zwei Bände. Zweite vermehrte Auflage. — Heidelberg, bei Winter. gr. 8 (3 Rthlr.).

Gedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1825, Nr. 39. SW. XIII, S. 406.

Statt der Vorrede finden sich nur folgende kurze Worte: „Für leise Hoffnungen, vielleicht auf ferne Zukunft, gestaltete sich im Sommer des Jahres 1811 der Traum dieser Rede, zur Ermahnung gemeint, denn der Redende hoffte, wie Deutsche hoffen. Der gewaltige Umschwung einer rasch wechselnden Zeit eilte der Rede voraus. Als Erinnerung nehmt hin, was in Hoffnungen gesprochen war." — Das Jahr 1811 hat sich ohne Zweifel dem Gedächtnisse eines jeden tief eingeprägt, der es mit Besonnenheit durchlebte! In jener dunklen Nacht war es auch dem klärsten Kopf keine Schande, wenn er träumte; ebenso natürlich ist's, daß er den Traumbildern, wenn sie einigen Wert für ihn haben, späterhin die Gestalt eines Romans gibt, da sie dem Ernste der Wirklichkeit sich nicht vergleichen lassen. Andrerseits ist offenbar, daß auf solchem Wege sich nicht ein Roman von der poetischen Art erzeugen kann, wie ihn die echte Begeisterung hervorbringen würde. Wir wollen demgemäß unsere Ansprüche beschränken, und weder ein Werk der Kunst noch der Wissenschaft verlangen, sondern erwarten, was der berühmte Verf. uns diesmal bringen werde.

Zuerst eine Reihe von Gesprächen. Zu dem Greise Philanthes haben sich mehrere Jünglinge gesellt; von diesen einer, Otto, beginnt also: „Als du gestern, edler Philanthes, würdig geschmückt das Volk bei dem Zuge nach dem Tempel des Sieges führtest; dann, nachdem die Gesänge auf die Gründer unseres Staates gesungen waren, vortratest und vor uns redetest, da ergriff mich vorzüglich dies, daß *wir den Helden unserer Freiheit* weit mehr noch als ihre Siege, *das öffentliche Leben danken müßten, welches sie unserem Staate gaben.* Denn daß in dem öffentlichen Leben die Hinterlist und die rohe Prachtliebe verachtet und nur das Edlere gepriesen werde, dies sei das Schwere, welches kein Volk zuvor erreicht habe. Wir priesen dich glücklich, daß du die herrliche Zeit des Keimens und kräftigen Aufwachsens selbst durchlebtest. Jetzt erinnern wir dich an dein altes Versprechen, du wolltest uns die Lehren der Lebensweisheit, wie du sie von den Deinigen überliefert erhalten, und weiter gebildet, nach ihrem Zusammenhange mitteilen." Der Greis erwidert unter anderem: „Mein Vater war, wie ihr wißt, wenig glücklich im Felde, aber in diesem hohen Gedanken des öffentlichen Lebens dankt ihm das Vaterland das meiste. Hier entschied sein Rat; die fürstlichen Brüder folgten ihm. Steht gleich zum Teil der Aberglaube der Sekten noch unangefochten, so sind doch die Umzäunungen, welcher dieser Aberglaube zwischen das öffentliche Leben warf, durchbrochen." — „Wäre es (fragt nun Otto weiter), nicht besser, wenn wir den Sekten den Unterricht der Einweihung nehmen und ihn den vaterländischen Gebräuchen aneigneten? Welches würde die Lehre der Weihe sein für die gesamte Jugend?" — Der Greis, um den rechten Eingang zur Rede zu finden, beginnt von der Seelenruhe, als

Folge der Selbstzufriedenheit. Denn von dem göttlichen Wesen der Dinge anheben wollen (wie einer der Jünglinge begehrt), heiße, das Schwerste zum Anfang fordern. Seelenruhe sei das wahre Lebensziel; die entspringe aus einer befriedigenden Weltansicht; diese aber zeige sich vor allem darin, daß sie die Todesfurcht hinwegnehme. Das zweite Gespräch, überschrieben die *Schönheit der Seele*, führt näher zur Sache. *Aller Wert, den ein Mensch wahrhaft sucht, besteht in der Schönheit unseres eigenen geistigen Lebens. Nur diese Schönheit ist es, was die Pflicht gebietet, und die Seelenruhe soll durch erleuchtete, nicht auf Irrtum gegründete, Selbstzufriedenheit gewonnen werden; die Unterweisung, um sie zu erlangen und zu bewahren, hat nur von dem Idealen der Erhabenheit und Schönheit im Menschenleben zu sprechen.* (Diese Sätze sind nicht neu, aber wahr; nur vermißt Rez. jede Andeutung sowohl der Gründe, als der bestimmten, von rhetorischen Wendungen entkleideten Ausführung. Denn was sogleich weiter folgt: die Pflicht der Ehre sei Behauptung der eignen Würde, die der Gerechtigkeit sei Achtung der Würde anderer; dies ermangelt aller Haltung und Deutlichkeit solange, bis gezeigt ist, *worin denn diese Würde bestehe?* welche Frage sich nicht mit einem Worte beantworten läßt, sondern Untersuchungen verschiedener Art erfordert.) Die Tugend gebietet nur dem inneren Leben der Gesinnungen. Wollen wir fremdes Leben beurteilen, oder ihm Gebote nennen, so bleibt es unmöglich, in streng geregelten Vorschriften des Tuns und Lassens das Gesetz der Tugend auszusprechen. Wo wir das Leben anderer Menschen und nicht uns selbst beurteilen, bleiben uns gute Werke nur der erschlagene Leib des sterblichen Engels, den ihr ruhig mit beliebigem Gepränge zur Erde bestatten möget. „So gehört denn (bemerkt Otto) unser Urteil über sittlichen Wert gleichsam einem sittlichen Geschmack. (Warum *gleichsam?*) Dabei scheint mir nur bedenklich, daß wir in Sachen des Geschmacks nicht so bestimmt miteinander streiten können und am Ende jeden seinem Gefühl überlassen müssen. Wie ist's nun da mit den strengen Anforderungen der Pflichten, bei Ehre und Recht zu bleiben?" Der Greis antwortet: Die reine Lehre der Weisheit will nicht dem Stolze dienen, daß ich als der Bessere mich über andere erhebe; auch will sie nicht den Zank schlichten zwischen denen, welche streiten, wer der Bessere sei; sondern sie wendet sich einzig an den, der mit dem Entschlusse lebt, reines Herzens zu sein und der *für sich selbst fragt*, wonach er zu streben habe. (Diese Antwort ist ungenügend. Das *Urteil über andere ist oft schärfer*, *als das Selbsturteil; beide aber sind nicht exakt*, *weil dazu empirische Auffassung eines Gegebenen gehört*, welche aus den Grundurteilen des sittlichen Geschmacks ganz wegbleiben muß; denn *diese ergehen mit Sicherheit und Bestimmtheit nur über Verhältnisse*, *die rein in Begriffen vorgestellt werden*, *und die man immerhin Gegenstände der reinen praktischen Vernunft nennen mag*. Besser ist das gleich Folgende.) Unser Urteil über den sittlichen Wert des fremden Lebens ist allerdings ein solches sittliches Geschmacksurteil, aber meine darum nicht, daß es sich nur nach unbestimmbaren Gefühlen richte. Gemeine freie Naturschönheit ist freilich unbestimmbaren Gefühlen überlassen, aber jede Schönheit, die ein Ideal anerkennt, hat ein festes Gesetz zum Grunde liegen, dem sie im voraus huldigen muß, wenn sie soll

gelobt werden können. — Rez. übergeht nun das jetzt folgende über Genuß und Glück, um noch aus dem dritten Gespräch einiges mitzuteilen. Es ist überschrieben: Sittliche Ausbildung des Geistes. Hier ist von vier Verhältnissen die Rede: zwischen religiösen und sittlichen Ideen; zwischen Klugheit und Weisheit; zwischen Pflicht und Schönheit des Lebens; endlich vom Verhältnis des einzelnen Lebens zum öffentlichen Völkerleben. In jedem Gemüt von gebildetem religiösen Gefühl lebt ein Bewußtsein der Schuld und der sittlichen Schwäche. Daher Demut in der Andacht und Aufopferung im Selbstvertrauen. Den minder Gebildeten wird daraus Kleinmut bis zur Selbstverachtung, Reue bis zum Tändeln mit Bußübungen. So wurde von Indien her manchmal die ganze sittliche Lebensansicht des Menschen verdorben. Der Aberglaube will immer von neuem seine Entsündigungsgebräuche den sittlichen Ideen unterschieben. (Unterschieben? das ist freilich schlimm. Aber *wenn die Reue einmal da ist, so kann sie doch auch durch die sittlichen Ideen nicht aufgehoben, sondern nur mehr ausgebildet und selbst geschärft werden. Hier bleibt immer ein Bedürfnis der Ermutigung, der Erhebung für den gefallenen Menschen.)* Nun von der nötigen Verbindung der Weisheit mit der Klugheit. „Bedenkt z. B. wie weitläufige und künstliche Nebenrücksichten der Klugheit nötig waren, um unsere strengen, ja harten Gesetze für die Keuschheit zu ordnen. Wir wollen hier nicht unsere Sitte, unser Gesetz, für eine allgemeine Pflicht aller Menschen ausgeben. Die leichtsinnigen Ansichten der Polizei in den großen Städten unserer Nachbarn mögen für diese der Verbildung unterliegenden Völker fast Bedürfnis sein.“ Es folgt die Betrachtung des Unterschiedes zwischen dem Gebote der Pflicht und dem untergeordneten Lobe der Schönheit der Seele. „Wohltätigkeit und Liebe sind herrliche Zierden des sittlichen Lebens, aber Ehre und Recht sind das Werk der Pflicht. Zuerst hier den strengen Gehorsam; das andere wird folgen.“ (Daran zweifelt niemand. Aber die Darstellung würde sehr viel klärer ausgefallen sein, wenn *neben der Schönheit auch die Häßlichkeit, neben dem honestum das turpe, neben den positiven Urteilen auch die negativen, neben den Mustern der Nachahmung auch die Verwarnungsmuster wären erwogen worden, die so mancher vergißt, in der Einbildung, die Ideen seien bloß positiv.)* Endlich der vierte, *interessanteste* Punkt! „Seht einmal zu, wie es geht, wenn ihr die Lehren von der Pflicht und der Schönheit der Seele für das Leben des einzelnen weiter ausbilden wollt; überall. werdet ihr an Ideale des öffentlichen Lebens hingewiesen werden, denen der einzelne nicht zu folgen vermag, wenn nicht der Gemeingeist ihn begünstigt. Schon die Anforderungen der Gerechtigkeit sind nicht mehr rein an den einzelnen gerichtet; von ihm kann ich nur Friedfertigkeit fordern; aber die Gerechtigkeit hängt von dem andern mit ab, denn den Anmaßungen der Roheit und Frechheit können wir nur Gewalt entgegensetzen. Und alle die freundliche und fröhliche Blüte der Schönheit im Leben, in Liebe und Freundschaft und in der Familie, ja die heitere Erhabenheit in der Andacht, wie anders wollt ihr das dem Menschenleben gewinnen, als durch geheiligte Sitte im öffentlichen Leben?

Noch immer wird der Leser den Roman vermissen. Aber jetzt fängt er an. Schon gegen das Ende dieses Gesprächs sagt Philanthes: „Wie

mancher unserer ersten Helden ist in der Jugend noch dem *Eugen* und seinem *Alexander* gefolgt, wie letzthin mein Sohn!" Statt des folgenden Gesprächs übergibt er den Jünglingen einige von ihm selbst geschriebene Hefte, mit den Worten: „Es wird euch hier manches aus dem Leben der fürstlichen Brüder *Eugen* und *Julius* mit meinem Vater *Evagoras* näher rücken; aus eigner Jugenderinnerung habe ich umgebildet, was mein Vater aus *Cäciliens* Papieren zusammengestellt hatte." — Wir müssen jetzt das, nicht eben angenehme Geschäft übernehmen, den Plan des Werks genauer anzugeben; gerade darum, weil ihm die Einfachheit und Durchsichtigkeit eines *solchen* Plans mangelt, wie ihn die Natur eines wahren Kunstwerks erfordert; daher man einen verworrenen Bericht zu lesen glauben würde, wenn wir dem Buche selbst nachgehend, daraus referieren wollten. Denn dies Buch ist nicht Ein Roman, sondern zwei; die sich ungefähr verhalten wie Großvater und Enkel. Der erste hat den besonderen Titel *Julius* und *Evagoras;* der zweite ist überschrieben *Otto* und *Theone.* Jener wird gelesen aus den Papieren des Greises Philanthes; dieser zweite entsteht allmählich während des gemeinsamen Lebens. Der erste ist der Hauptroman; er sollte von dem zweiten höchstens eingefaßt sein wie das Bild vom Rahmen; statt dessen *wird der Rahmen selbst zum Bilde.* Die Personen reden alle einerlei Sprache; die Großväter zeigen dasselbe jugendliche Gefühl, wie die Enkel. In dem langen Zeitraum von ungefähr siebenzig Jahren weiß man nicht, wo man ist, wenn man nicht genau auf die Namen der redenden Personen acht gibt; diese aber ist man geneigt zu vergessen, weil unaufhörlich philosophiert wird und weil die Erzählung von dem, was die Helden des Romans mitunter tun, *keine plastische Kraft* besitzt. Gleichwohl ist gar viel vom Tun die Rede; ein Dichter, der den dargebotenen Stoff verarbeiten wollte, könnte ganze Epopöen zwischen einschieben; so viele Schlachten, ja ganze Kriege fallen gelegentlich vor. Diese Mängel der Kunst möchte man gern vergessen; aber man kann nicht, weil so oft von Kunst die Rede ist. — Julius lernt den Evagoras auf einer Fußreise in der Schweiz kennen; beide in Rom den Krates. Dem Fürsten Eugen werden Evagoras und Krates vom Julius empfohlen; Krates zu einer Offiziersstelle, auf Antrieb des Evagoras, der das bedeutende Wort spricht: *Arminius lernte den Krieg von den Römern.* In Italien gibt's Räuber und eine Entführung; Julius rettet die Entführte. Dann eine Reise auf den Vesuv; auf dem brennenden Berge ruft Evagoras zum Julius: *Befreie dein Vaterland!* Kurz darauf wird die gerettete Dame in Neapel beleidigt; Julius läßt den Beleidiger fordern, und züchtigt ihn im Zweikampf; die Liebe zu Cäcilien versteht sich von selbst. „Amalie ist verlassen!" klagt Klarissa, die Gemahlin Eugens. „Ich habe nichts versprochen," antwortet Julius. Man verständigt sich; Cäcilie wird bei Amalien wohl aufgenommen, welche von ihr schreibt: „Sie scheint zur gründlichen Sichtung und Läuterung unserer Empfindelei und Affektation berufen;" ein Amt, welches der Dichter ihr dadurch im voraus erleichtert hat, daß er sie zur Amerikanerin machte. — Julius macht mehrere glänzende Feldzüge; wird der Führer des vaterländischen Heeres; Krates der erste nach ihm; aber noch im Sklavendienste! Es wird Friede; Julius heiratet Cäcilien; ein Sohn wird geboren, und nach dem Bruder, Eugen,

genannt. Darauf neuer Krieg, neue Abreise des Julius zur Armee. Inzwischen ist Evagoras — Kaufmann und zugleich vertrauter Freund und Lehrer der fürstlichen Familie; beides hängt zusammen wie Geld und Verstand im Kriege. Ein Bund wächst heran, der so beschrieben wird: „*Zusammenhalten für eine kräftigere, geistig gesundere Lebensweise war das Gesetz des Bundes ohne alles Geheimnis.*“ Gleich weiter heißt es: Evagoras hatte sich nicht mit verbunden, wiewohl er den Geschäften des Bundes bestens diente.“ Wie war das möglich, wenn kein Geheimnis stattfand? Hielt denn Evagoras *nicht* mit zusammen für eine kräftige Lebensweise? — Wie dem auch sei: er verhindert fürs erste den Ausbruch von Tätlichkeiten. Es gelingt ihm, von der Regierung die Pachtung eines Monopols der Pulvermühlen, der Gewehrfabriken und der Kanonengießereien seines Vaterlandes zu erhalten. Ja endlich läßt er sich sogar auf den Pacht der Spielhäuser in der Hauptstadt ein. Dies nimmt Eugen ihm übel. Evagoras antwortet: *ich habe dich und deinen Julius rein gelassen, daß ihr untadelhaft die Führer des Bundes sein könnt; ich sammelte die Hilfsmittel.* — Endlich springt die Mine; das Land steht auf; Kampf und Sieg. Aber Eugen ist gefallen; Cäcilie schon früher gestorben. Julius, Evagoras und die anderen Führer berufen nun die *Ersten des Volkes zum Rat nach der Hauptstadt*, um jetzt Gesetz und Ordnung des Staats *auf die neue, sichere Weise* zu gründen. Welches ist diese Weise? Das Buch verstummt; der erste Teil ist zu Ende. Aber der Anfang des zweiten Teils, obgleich der Form nach von jenem völlig getrennt, scheint das Wagestück einer Beantwortung der Frage zu unternehmen. Philanthes, Sohn des Evagoras, unterredet sich hier, wie zu Anfang des ersten Teils, mit einigen Jünglingen über die *Gesundheit des Volksgeistes*; wobei vorausgesetzt wird, die neue Ordnung im Staat sei jetzt schon längst nicht mehr neu, sondern durch Erfahrung bewährt. Eine dreiste Fiktion. Wenn etwas bezweifelt wird, weil Erfahrung fehlt: was hilft denn da eine erdichtete Erfahrung? — Am Ende der Gespräche (auf die wir weiter unten zurückkommen werden) trifft Otto, der den Philanthes besuchen will, zufällig in dessen Hause ein Familienfest, das wehmütigen Erinnerungen geweiht ist. Er findet Adelheid, die Schwiegertochter des Philanthes, unter ihren Kindern; eines dieser Kinder ist Theone; sie beschäftigt sich eben, Kränze fürs Fest zu ordnen; und gleicht an Gestalt und Schmuck einer anderen Theone, die man als eine der Hauptfiguren eines großen Gemäldes erblickt. Diese war einst die Gattin des Philanthes; sie war die Tochter des Krates. Aus einer Denkschrift des Philanthes wird nun dessen früheres Schicksal vorgelesen. Zehn Jahre lang hatte man in des Julius erstem Frieden gelebt, als wieder Krieg ausbrach. Julius nahm damals den Philanthes zu seinem Adjutanten. Alexander, Eugens Sohn, rettete in einer brennenden Stadt ein Mädchen mit einem Kinde; die Szene jenes Gemäldes, und der Anlaß, daß Alexander eine Liebe faßt, die er großmütig dem Philanthes, als früherem Geliebten, aufopfert. Noch nicht genug: er rettet ihm das Leben im Felde, indem er selbst den Heldentod stirbt. Philanthes, tief erschüttert, verliert bald auch seine Theone. Evagoras, sein Vater, sagt ihm mit seinem klaren Verstande fast teilnahmslos scheinend: „*Du wirst schon lernen, der ewigen Schickung mit freudiger Ruhe ins Angesicht*

schauen.“ Nach dieser Erzählung scheint der Verf. auf lange Zeit zu vergessen, daß er einen Roman schreiben wollte; erst gegen das Ende, da abwechselnd Vorlesen und Gespräch den Otto und die jüngere Theone in nähere Berührung gebracht haben, folgt eine Verlobung, — und nun gar *noch eine* Lebensrettung! Denn Otto muß noch den totgeglaubten Sohn des Philanthes, den Vater Theonens, aus dem Schiffbruche retten! Wozu alle diese rührenden Szenen? *Hat das Leben kein anderes Übel als den Tod? Werden alle seine Kämpfe mit den Waffen in der Hand geführt? Bedarf es keiner anderen Tapferkeit, als einer solchen, deren Bild man auf Leinwand malen, oder deren Opfer man in gewöhnlichen Liebesgeschichten beschreiben kann. Wo bleibt dann der Zwiespalt der Meinungen: die Kränkung, sich verkannt und in seinem besten Wirken gehindert zu sehen, von denen, auf deren Mitwirkung man rechnen durfte? Wo bleiben die Mißhelligkeiten der Familie, und alle die anderen Übel, welche für den Menschen erst dadurch entstehen, daß er ein sittlich-verfeinertes Gefühl in sich ausbildet, während der rohe Mensch nichts davon empfindet?* Die Personen unseres Romans sind lauter *Tugendhelden*, die stets zusammenwirken; und die eben darum, weil sie stets einander stützen und heben, niemals eine Erfahrung derjenigen Schwäche in sich machen können, die der Mensch erst dann empfindet, wenn er allein steht. Eben deshalb *dienen sie auch keineswegs dazu, die Stärke darzustellen, welches solches Allein-Stehen fordert und hervorruft.* Das Wort: „*Du wirst lernen der Schickung ins Angesicht schauen,* kommt hier viel zu früh; es steht in diesem ganzen Buche nirgends an der Stelle, die ihm gebührt. — Doch wir wollen ja kein Kunstwerk verlangen! Wenn nur diese ganze Geschichte dazu taugt, einer Reihe von philosophischen Dialogen die Anknüpfungspunkte darzubieten, so mag hier immerhin einmal die Poesie zur Dienerin der Philosophie gebraucht werden; sie darf sich dazu nicht zu vornehm dünken.

Als Hauptthema der Gespräche war gleich anfangs das öffentliche *religiöse* Leben hervorgetreten; der Anfang des zweiten Teils wiederholt diese Angabe. Aber dahin weiset nicht die Geschichte, sie spricht von neuer Ordnung nach einem Befreiungskriege, der ein *politisches* fremdes Joch abwirft. Soll dies zusammen stimmen; so muß man voraussetzen, der Verf. habe politisches und religiöses Leben als unzertrennliche Einheit aufgefaßt; ein Gedanke, welcher keineswegs neu, aber, um das gelindeste zu sagen, sehr problematisch ist; und den freiesten Nationen, die wir heute kennen, wohl wenig zusagen muß, da sie den Staatsbürger als solchen nicht zu einer bestimmten Kirche rechnen. Diese Bemerkung soll indessen nur dienen, auf die Wichtigkeit des Fragepunktes aufmerksam zu machen; wir wollen jetzt den Verf. selbst hören, und uns, um der Kürze willen, vorzugsweise an den zweiten Teil halten, welchem der erste nur als Vorläufer dient. „Wenn wir darauf zu sprechen kommen (sagen die Jünglinge), was bei der neuen Gründung unseres Staats wohl das Entscheidendste gewesen sei, um die schöne Ordnung unseres bürgerlichen Lebens zu bilden, so hat jeder etwas anderes, was er für das Vorzüglichste hält. Otto erhebt die Begeisterung für Recht und Freiheit, und besonders, daß die Führer diese mit dem Volke teilen. Arthur preiset die feste Mäßigung in dem Unterschiede der Stände. Woldemar faßt zuerst

die Volksfeste und öffentlichen Feierlichkeiten ins Auge." (Unter den letzteren müssen wir dann auch die kirchliche Feier suchen, die hier nicht besonders erwähnt ist.) Zuerst wird nur die Mäßigung gelobt, womit der Adel seine Ansprüche beschränkt, und doch die feste Regel des Unterschiedes der Stände sogar noch an Strenge gewonnen habe. „Nur die Völker sind die glücklichen, in denen kräftige Führer, selbst von der Begeisterung ergriffen, mitatmen das allgemeine Leben des Volkes, nicht selbstsüchtig nur nach ihrem Herrscherflitterstaat haschen."

Aber (heißt es weiter) womit wollten wir die Begeisterung, die in unserem Volke lebt, fesseln, wenn wir ihr nicht eine feste Wohnung bereitet hätten in öffentlichen Symbolen? Würde nicht sonst das Volksleben in lauter Privatabsichten zergehen, und die edleren Gefühlsstimmungen wieder einzig in die kleinen Familienkreise bannen? (Wären sie in den Familienkreisen nur allgemein! Dann würden sie nicht darin *gebannt* bleiben.) Blickt doch in die Geschichte! Seht ihr nicht überall, wo kräftiges, gesundes Volksleben gedeiht, dieses Leben sich seine religiöse Symbolik gestalten? (Der Jüngling sieht hier wohl ein wenig mit *seinen* Augen; sonst hätte er bemerkt, daß die Menge die Symbole anstaunt, welche von einzelnen erfunden wurden. Gerade hier zeigt sich am deutlichsten die natürliche Aristokratie oder Monarchie der überlegenen Geister, und die Unfähigkeit des Volkes, das Ehrwürdige selbst zu finden und festzuhalten.) Philanthes entscheidet endlich: Für den gesunden Volksgeist habe Otto die Seele, Arthur den Leib, Woldemar das Band zwischen beiden angegeben. Er will vom Leibe zuerst reden; die Hauptgesetze sind nach ihm: Persönliche Freiheit und Unabhängigkeit; alle Abhängigkeit sei Abhängigkeit des Geschäfts und nicht der Personen; die gesetzliche Erblichkeit treffe nicht das Geschäft, sondern den Besitz; es gelte aber Gebundenheit und strenge Erblichkeit des Besitzes; denn der tote Besitz eignet sich am besten, um gleichsam das Maschinenwesen des bürgerlichen Lebens zu ordnen. (Ist denn die National-Ökonomie ein Maschinenwesen? Soll der Besitz tot sein? Kann die Gebundenheit und strenge Erblichkeit den Besitz ordnen? Darüber möchten doch erfahrene Staatsmänner ganz anders urteilen. Richtige Verteilung des Eigentums, welches weder unzweckmäßig gehäuft noch zersplittert werden darf, wenn man eine gute Verwaltung verlangt, ist ohne Zweifel eine der ersten Grundbedingungen, damit der Dürftige Nahrung finde, die Betriebsamkeit in Tätigkeit erhalten werde, und Künste aller Art sich der Gunst und der Aufmunterung erfreuen können. Daß gehörige Aufsicht über den Wechsel des Eigentums durch die Gesetzgebung verfügt werden müsse, damit nicht Zufall und Laune hierbei ihr Spiel treiben können, leuchtet ein; aber die strenge Erblichkeit hängt in ihrer Wirkung ab von den Todesfällen und gibt die gute Ordnung dem Zufalle preis. Gerade hier ist einer von den Punkten, wo wir den Verf. erwarteten, und wo er sich, statt zu untersuchen, kurz aus der Sache zieht.) Was aber die Ordnung des Geschäftslebens betrifft, so wird die Gerechtigkeit von dem Maschinenwesen des bürgerlichen Lebens zwar fordern, *daß der Bürger für mäßige Arbeit die Befriedigung der ihm nach seiner Lage natürlichen Bedürfnisse finde* (leicht hingeworfene Worte über eine ungeheure Aufgabe für den Staat!

Man denke nur an die englischen Armentaxen!) aber hier können Unterordnungen mancher Art nicht vermieden werden. Indessen sollen diese nicht durch das Gesetz erblich werden, denn für die Wahl des Geschäfts hängt alles ab vom Talent, Lust und Liebe. Ihr werdet dafür jene, ins kleine gehende Sorge der Verwaltung bei uns angeordnet finden, welche so leicht als *die Freiheit des Verkehrs hindernd*, getadelt wird. (Also wohl eine Art von Zunftwesen? Der Verf. unterläßt, sich deutlicher zu erklären, und begnügt sich mit folgenden Worten.) Der Kenner muß zugeben, daß nur dadurch die arme, arbeitende Klasse gegen die Übermacht der reichen Besitzer in den Gewerben geschützt werden kann. (Wenn nur nicht der freie Wille der Reichen es wäre, von welchem die Lebhaftigkeit des Gewerbes vorzugsweise abhängt! Ein so natürlicher Tadel, wie der, welcher sich jeder Beschränkung des freien Verkehrs widersetzt, hätte doch wohl einmal erwähnt, auch sorgfältig beantwortet werden sollen.)

Das Gespräch kommt auf den Adel; einer der Jünglinge meint: „wir täten am besten, allen Erbadel abzuschaffen.“ Die Frage, ob man ihn abschaffen *könne?* besonders zu einer Zeit, wo sich die Staatsverfassung schon fixiert hat, — fällt dem Jünglinge nicht ein. Auch der Greis begnügt sich, zu antworten: Wir hatten ihn schon; und es hätte allzu hart gegen die bestehenden Gewohnheiten verstoßen, ihn abzuschaffen. Auch machte er sich von selbst durch die Tradition in berühmten Familien; und bei unserer beschränkten Adels-Verfassung ist er mit Reichtum verbunden. (Es fehlt wieder jede genauere Angabe: *wie* denn der Adel beschränkt sei? Wie man die jährlich wachsende Zahl der Adligen wieder vermindere; *und wie man es denen, welche zur Dürftigkeit herabsinken, erleichtere, sich eines Ranges zu entledigen, der sie belästigt, statt sie wahrhaft auszuzeichnen.)* — Evagoras haßte alles, wodurch rohe Menschen schnell reich und mächtig werden können; er haßte die Emporkömmlinge unter den Pächtern, Wechslern, Lieferanten; er haßte auch die Staatskunst, welche, um Geld zu bekommen, sich unvermerkt an die Kassen der Bürger macht. „Ihr seht, daß unsere einfache aber strenge Einkommensteuer auslangt, um alle Staatsbedürfnisse zu bestreiten in Krieg und Frieden.“ Eine glänzende Behauptung! Aber der Leser bekommt hier nichts zu sehen, als eben nur das leere Wort. Gleich darauf heißt es ganz kurz: Formen der Verfassung entscheiden nichts. Wählt Ratsversammlungen oder entscheidende Gewalt einzelner; wählt Monarchien, Aristokratien oder Demokratien; so wenig die Maschine ihren Erbauer erzeugt, werdet ihr durch diese Formen den guten Geist hervorbringen. (Die *Jünglinge* gewiß nicht; so wenig als sie zu *wählen* haben. Hier war doch mehr Vorsicht des Ausdrucks zu wünschen!) Der Geist entscheidet! Wir können vor allem loben den Gemeingeist für Bildung und Geschmack. Als Krates zuerst zu den kriegerischen öffentlichen Gebräuchen, die mein Vater vorschlug, die *Tempel des Sieges* nannte, wie schnell ergriff dieses den Geist des Volks; wie bald war jede Stadt durch den Willen ihrer Bürger mit einem Tempel des Sieges geschmückt! Als nachher Julius und Evagoras aus den Höhen über der Hauptstadt die *großen Gebäude und Anlagen für das Fest der Schönheit* aufführen und anordnen ließen;

wie schnell entzündete auch dieses die Nacheiferung! Bei andern Völkern seht ihr die Reichen wohl auch mit Schlössern und Kunstsammlungen prahlen, in dem geizigen Gedanken: das ist mein! — nur wie bei ihren Geldrollen.“ Das Wenigste, was wir hier von einem Romane verlangen könnten, wäre eine anschauliche Darstellung vom Gottesdienst im Tempel des Sieges, und von den Feierlichkeiten beim Feste der Schönheit. Man müßte das wirklich einmal mit ansehen, um der unzählbaren Zweifel an der Möglichkeit solcher Feste sich zu erwehren. Nicht etwa als ob es schwer wäre, sich ein Bild zu machen von irgend einem Gepränge, irgend einer Lustbarkeit, dergleichen ein erfinderischer Künstler zu hunderten angeben, und mit jenen glänzenden Namen belegen könnte. Die Schwierigkeit liegt nur in der Frage, wie solche Feste, über gemeine Schaulust hinaus, und mit Vermeidung alles Anstößigen, innerhalb strenger Grenzen der Schicklichkeit und Besonnenheit, in vollem Ernste den Gemeingeist würden beleben können? Von bloßem Spielen ist hier offenbar nicht die Rede, sondern von einem wirklichen Kultus. Wer soll denn hier verehrt werden? Doch hoffentlich nicht eine Viktoria und eine Venus, nach irgend einem heidnischen Ritus! Sondern Gott, der den Sieg verlieh; Gott, der Schöpfer des Schönen! Und das in eigenen Gebäuden mit besonderen Gebräuchen, abweichend vom gewohnten kirchlichen Gottesdienste? Wie schwer erträgt unsere allgemeine Religion solche besondere Beziehungen und Formen! Wie *viel Mühe macht schon eine gewöhnliche Siegespredigt einem redlichen Geistlichen, der nicht aufgelegt ist, über vergossenes Blut zu frohlocken!* Und vollends beim *Feste der Schönheit,* welchen glatten Boden müßte der Redner betreten! Ferner, wie viele Siegestempel müßte wohl eine große Stadt enthalten, um deren ganze Volksmenge aufzunehmen? Gewiß so viele, als sie jetzt Kirchen hat. Und schlechter gebaut und geschmückt als diese Kirchen, dürften doch jene Tempel auch nicht sein. Wenn man nun bedenkt, wieviel oft dazu gehört, um eine neue Kirche zu bauen, so muß man doch wahrlich über den ungemeinen Wohlstand jenes glücklichen Landes erstaunen, das *gleich nach dem Kriege* so prächtige Gebäude emporsteigen ließ; ohne andere öffentliche Einnahme als von der *Einkommensteuer.* — Doch freilich, den Dichtern ist alles erlaubt. Stäche nur nicht der völlig prosaische Ernst daneben ab, womit auf dies alles weiterhin gerechnet wird. „Ihr wißt, edle Jünglinge, wieviel hierbei uns die Öffentlichkeit aller Werke der schönen Kunst und das hohe Leben in aller unserer Festfeier beigetragen hat, um gleichmäßige Gefühlsbildung der Liebe und Schönheit durch alles Volk zu verbreiten; ihr wißt, wie am meisten die gleiche Geselligkeit der Jugend aus allen Ständen, jener jugendliche Freundschaftsbund auf den Plätzen des Kampfes und der Leibesübungen, zur Aufhebung unrechtlicher Vorurteile und zur Kräftigung der heiteren sittlichen Seelenstärke beigetragen hat!“

Wir müssen nun wohl die Erwartung, etwas Bedeutendes über politische Institutionen in diesem Buche zu finden, beiseite setzen; finden uns jedoch zu einer Erinnerung an Platon veranlaßt, die nicht übergangen werden darf, weil sie einen wichtigen Umstand andeutet, welchen geradezu auszusprechen nicht nötig ist. Platon hat bekanntlich zwei Werke über den Staat geschrieben; ein idealisches, ein anderes mit Vorschlägen

für die Wirklichkeit. Jenes, gewöhnlich die Republik genannt, läßt den Sokrates mit jüngeren Männern reden; aber es beginnt gleich mit so allgemeinen Betrachtungen und hält weiterhin den Staat so fern vom wirklichen Leben, daß ein besonnener Leser deutlich sieht, die ganze Untersuchung solle nur Begriffe aufklären, und mache keinen Anspruch auf unmittelbare Anwendung. Ganz anders eingeleitet und fortgeführt ist das Werk von den Gesetzen. Darin ist von einer *Kolonie* die Rede, die man aussenden wolle (nicht von Umformung eines vorhandenen Staats); und ehe dies Geheimnis verraten wird, wendet sich das Gespräch in mancherlei Betrachtungen über *historische* Gegenstände umher. Wer sind in diesem Dialoge die redenden Personen? Es sind drei Greise aus Athen, Kreta und Lacedämon; welche Staaten wegen alter vorzüglicher Gesetze, und dadurch herbeigeführter *politischer Erfahrung* berühmt waren. Jünglinge kommen hier nicht vor. —

Ungleich reichhaltiger, als an politischen Gegenständen, ist das vor uns liegende Buch in Ansehung der Religionslehre. Wer die früheren Werke des Herrn Hofrat Fries kennt, der weiß schon, daß *derselbe über das Verhältnis zwischen Wissen, Glauben und Ahnen eigentümliche Ansichten hegt; diese zu popularisieren, war wohl eigentlich die Hauptabsicht, die hier, freilich auf Umwegen, sollte erreicht werden.* Man würde sich wundern, wie zuvor, täuschen, wenn man, gemäß der ganzen Anlage des Buches, hier glaubte, über die beste Form der öffentlichen Religionsübung, über die Kirche und die Geistlichkeit, deren innere Einrichtung, und äußeres Verhältnis zum Staate und Volke, irgend einen Unterricht zu empfangen. Im Gegenteil, was man findet, *sind Gespräche über den Glauben,* dergleichen unter gebildeten Personen in vertrauten Kreisen vorkommen, *und in der Regel damit endigen, daß jeder glaubt, was er längst geglaubt hatte.* Herr Hofrat Fries *glaubt nicht an die Teleologie;* er disputiert im ersten und zweiten Teile dagegen so vielfältig, daß man auf den Gedanken kommen muß, er halte sie für *schädlich*, weil sie seinen Lehren vom Glauben und Ahnen im Wege steht. Er ist daher unglücklich in der Wahl der Personen, die er sich gegenüber stellt; es sind Damen und Mädchen, denn Julius und Otto können gar nicht in Betracht kommen, da sie in unbedingtester Ergebenheit alles bejahen, was der Lehrer redet. Wir wollen ihm zuerst Gegner nennen, denen er hätte gegenüber treten sollen; es sind Euler und Biot. In der Vorrede zu des letzteren Physik liest man folgendes: „Die Achromasie des Auges führte Eulern auf die Vermutung, daß achromatische Fernröhre möglich wären. Man wird hier finden, daß das menschliche Auge ebensowenig dem Fehler unterworfen ist, der von der Aberration von seiten der Sphärizität der Gläser herrührt; hierüber nachdenkend, könnte man unmittelbar auf Wollastons periskopische Lupen geführt werden. Die mannigfaltigen Modifikationen des Auges, *erregen sie nicht die Hoffnung*, daß sie einst wichtige Fingerzeige zur Vergrößerung des Gesichtsfeldes unserer Teleskope geben können? Der *bewundernswürdige* Bau des Labyrinthes im Ohr, der unerklärte Mechanismus der Gehörbeinchen, sollten diese uns nicht Belehrung über den Schall, über die musikalischen Instrumente geben? usw. Man sieht bei diesem Physiker, obgleich er nur vom Nutzen redet, *doch*

den Anfang des teleologischen Glaubens, der gerade darin besteht, die Erwartung des Zweckmäßigen noch über die gefundenen Proben desselben hinauszudehnen. Dies ist nur möglich unter der *Voraussetzung des Zweckes selbst,* der es hervorgebracht hatte; sonst würde es ebenso unvernünftig sein, als auf der Straße, wo man zufällig einen verlorenen Diamanten gefunden hat, eine Diamantengrube vermuten zu wollen. Legte man dem Physiker die Frage vor: was berechtigt dich, daraus, daß ein paar Umstände im Bau des Auges dienlich sind zum Sehen, zu schließen, diese Umstände seien die Wirkung einer verborgenen, zweckmäßigen Veranstaltung, und vollends das ganze Auge sei zweckmäßig eingerichtet? so würde er freilich nicht antworten können, *ich weiß es,* denn ich war dabei, als der Schöpfer das Auge machte, und ich vernahm sein Wort, er mache es um *des Sehens willen.* Aber wir sehen deutlich ein, daß selbst in diesem Falle nicht vom Wissen, sondern nur vom Glauben die Rede sein könnte; denn auch wer dabei steht, wenn eine Sache gemacht wird, *sieht nicht die unsichtbare Kausalität des Machens;* und selbst das Wort gilt nur, wenn man daran glaubt. — Diese Vorerinnerungen mögen zu einigem Ersatz dienen für das, was man weiterhin vermissen wird. Denn Rez. *ist nicht der Meinung, daß es schicklich sei, über den Glauben, der seiner Natur nach subjektiv ist,* in einer philosophischen Schule viel *zu disputieren.* Ganz anders verhält es sich mit dem, was zweckmäßig sei in Hinsicht der öffentlichen Religions-Vorträge; ganz anders auch mit dem Wissen. *Einverständnis über das Wissen müßte vorangehen, ehe vom Einverständnisse über den Glauben unter Denkern Zeit wäre zu reden.* Daher können hier unserm Bericht über das vorliegende Buch nur einige Bemerkungen beigefügt werden, die sich etwa zunächst darbieten; vom Wissen wird anderwärts genauer gesprochen werden.

Wir müssen hier in den ersten Teil zurückgehen. Charakteristisch ist gleich das erste Gespräch, wodurch sich Evagoras beim Julius einführt. „Eigen ist dem Leben unserer Völker weder Kultus noch schöne Kunst. Nur fremdes Wort, vom eigenen Geiste verlassen, sprechen wir da nach! Unser Volk besitzt Religion und Kunst auf Borg, und gar aus verschiedenen Leihhäusern. Bei Religiosität, dieser hellsten Flamme des geistigen Lebens, denken die Leute immer unwillkürlich an die Umbildung des Judentums, die sie ihre Kirche nennen; und was daran Wahrheit sei, lassen sie sich aus alten Schriften von Gelehrten zusammenbuchstabieren. Noch schlimmer steht es mit unseren Idealen der Schönheit. Entweiht ist alles große Werk der Schönheit, weil wir uns einbilden, Christen zu sein, und doch die Überlieferungen einer ehemaligen, begrabenen und in Trümmern wieder ausgegrabenen Kunst, nur als eitlen Tand von heidnischen Griechen erbten. — Was wollen wir Glauben und Gefühl erben, borgen, stützen und verkünsteln?“ Mit etwas mehr eigentümlicher Denkkraft, als Julius zu besitzen scheint, möchte er wohl gefragt haben: *wollen wir denn das ererbte Kapital lieber wegwerfen, als es verwalten und mehren?* Aber er weiß nur von Hörensagen, daß einige fordern, gar keine wissenschaftlich-abgemessene Rede über den Glauben gelten zu lassen, nur dem Gefühl trauend; *kann,* fragt er, *da nicht jeder reden, was er will?* Und selbst hierauf verschiebt Evagoras die Antwort; natürlich, weil wir noch von anderen Seiten her vorbereitet werden sollen.

„Bedenke einmal“ (heißt es weiter), was wollen wir denn eigentlich mit unseren Fragen nach der Gottheit und dem ewigen Leben? Was läge wohl für die Welt daran, wenn auch Jahrtausende lang das Menschengeschlecht riefe, es sei kein Gott und kein ewiges Leben? Ich meine, wenn beides nur wirklich ist, so ist’s genug. Laß doch die Leute reden, was sie wollen. Jeder einzelne stirbt bald genug, und muß ja dann wohl finden, wie er mit der Sache dran sei. Was wäre es weiter als die Überraschung eines Kindes mit dem festlichen Tage, wenn derjenige, der sich fest eindemonstriert hatte, es sei kein Jenseits von Geburt und Grab, nun auf einmal in die Herrlichkeit des höheren Lebens eingeführt würde?“ Man errät leicht, daß diese seltsame Rede nur dahin führen soll, die Ideale der Ehre, der Gerechtigkeit, der Schönheit des Lebens seien gültig auch abgesehen von aller himmlischen Vergeltung; aber man könne sie nicht vollenden ohne Religion. „Im Leben ist der Glaube eins mit den Idealen des Guten und Rechten; wer aber einmal irre wurde, wer zu grübeln und zu zweifeln anfing, wer Gründe für heilige Wahrheiten sucht, der muß sich zuerst über den inneren sittlichen Wert des Lebens entscheiden, und den Glauben an Gott und Unsterblichkeit als Zweites betrachten.“ Allein Evagoras scheint zu fühlen, daß dieser Gedankenfaden sich nicht ganz abwickeln läßt; er benutzt die Bequemlichkeit einer Fußreise, abzubrechen und anderwärts wieder anzufangen. Er nimmt etwas von Spekulation zu Hilfe; jedoch zunächst nur Spekulation aus der *Jacobischen* Schule. Da finden wir die bekannte dürftige Ansicht der *Beweise,* daß sie nur die Wahrheit ihrer Voraussetzungen *wiederholen;* nur dienen, *Ordnung* in unsere Gedanken zu bringen; da kommt auch die vorgeblich *unmittelbare Gewißheit* des Sinnlichgegebenen zum Vorschein (wobei die Erklärung der Wahrnehmung aus der Kausalität der Gegenstände nichts anderes ist als ein fingierter Gegner, mit dem man ein Scheingefecht hält, um dahinter die Verwechselung zweier ganz verschiedener Fragen zu verstecken, der einen: *woher die Zuversicht, womit im gemeinen Leben wirkliche Dinge außer uns angenommen werden,* und der anderen weit ernsthafteren: *woher die Gewißheit, daß trotz den Einwürfen des Idealismus im philosophischen Denken die Überzeugung von den Dingen an sich muß beibehalten, und nicht aufgegeben werden, obgleich jene erste, gemeine Zuversicht durch den Idealismus vernichtet und für den Philosophen völlig unbrauchbar und nichtsbedeutend gemacht wird?* Diese zweite Frage war für Jacobi zu schwer; für Herrn Hofrat Fries soll sie es doch wohl nicht sein). Da kommt denn endlich alles auf die Behauptung hinaus: *das Wahre sei das, was sich von selbst versteht;* und da fällt denn natürlich der scheinbare Gewinn dieser Behauptung sogleich durch die Tatsache hinweg, *daß wir irren können!* Und nun folgt das *Lob der unmittelbar erkennenden Vernunft,* und die *Klage über den wiederholenden Verstand, der, wie man nun endlich zum Überflusse häufig hat wiederholen* hören, *ein schlechter Schüler ist,* der nicht *gehörig repetiert;* sonst würde er wenigstens richtig aufsagen, was er gelernt hat! Rez. findet für diesmal nicht nötig, sich der Geduldprobe zu unterwerfen, welche ihm die nächstfolgende Rede anmutet, die nur mit genauer Not die Worte, *reine Anschauungen, Kategorien* und *Ideen,* vermeidet; für einen jungen Prinzen auf einer Schweizer-

reise mag dieser peripathetische Unterricht immerhin gründlich genug sein. — Daß Herr Hofrat FRIES Behauptungen, die von *ästhetischen Urteilen richtig* sind (nämlich, daß *sich das Wahre von selbst versteht* usw.), auf die theoretische Spekulation ausdehnt, die dadurch verdorben wird, ist zu bedauern; aber für die Grenzberichtigungen, welche hier nötig sind, gehört ein anderer Platz, als die Rezension eines Romans. — Näher zur Sache gehört die Rechtfertigung des Glaubens, als einer nicht anschaulichen und dennoch sicheren Überzeugung, durch die Bemerkung, daß alle Irrtümer, wie die Träume, sich *aus primitiven richtigen Vorstellungen zusammensetzen müssen;* und daß die ganze menschliche Überzeugung auf den Glauben gegründet sei, seine Vernunft tauge etwas, es sei Wahrheit in ihr. Hüte der Verf. nur ja seine Psychologie! Rez. würde sich eher durch den ersten besten supranaturalistischen Theologen belehren lassen, als durch solche Argumente, wie hier gebraucht werden. Angenommen einmal, es gebe eine unmittelbar erkennende Vernunft (hätte KANT eine solche in sich gefunden, so würde seine Kritik der reinen Vernunft schwerlich auch nur bis zu ihrem Titelblatte gelangt sein), so stünde es nun noch sehr schlimm um die Behauptung der *Tatsache*, daß diese Vernunft ihren Gegenstand nicht als eine bloße Idee, ein bloßes Musterbild erkenne; daß sie einen Gedanken habe, der als Kopie eines außer ihr befindlichen Gegenstandes könne und müsse angesehen werden. Kommt es bloß darauf an, den ersten Stoff zu Träumen und Irrtümern nachzuweisen: so reicht das Musterbild dazu vollkommen hin. SPINOZA, der in der propositio VII des ersten Buches der Ethik behauptet, ad naturam substantiae pertinet existiere, fordert im Scholion II des achten Satzes, man sollte jene Behauptung sogar als Axiom gelten lassen, indem ja die *klare deutliche Idee* der Substanz zugleich die *wahre* sei, und die wahre nicht falsch sein könne. Herr Hofrat FRIES hat, soviel wir wissen, bis jetzt noch nicht daran geglaubt, daß der Verstandesbegriff der Substanz unmittelbar einen realen Gegenstand zu erkennen gebe. Aber es kann ihm begegnen, daß er auch dieses noch glaubt; er ist auf gutem Wege dahin. So scheint es dem Rez., der hier keinen anderen Unterschied wahrnimmt, als den zwischen den *Worten:* Verstand und Vernunft.

Ein längerer Bericht über das vorliegende Werk würde auch die Opposition gegen dasselbe verlängern; und dies ist nicht unsere Absicht. Aus den gegebenen Proben wird jeder hinreichend beurteilen können, was er hier zu suchen habe. Einiges in dem Werke ist offenbar Traum, wie der Verf. selbst aufrichtig gesagt hat; wir wünschen herzlich, daß jedermann dem Jahre 1811, und der nächstfolgenden Zeit, den Traum zu gute halten möge und wolle. Anders dürfte schwerlich die Kritik bestehen; könnte Hr. Hofr. FRIES dahin gelangen, *eine Art von philosophischer Kirche* nach seinem Sinn zu errichten, *so würde dieselbe den möglichen Angriffen der Philosophie noch weit unmittelbarer bloßgestellt sein, als jede andere Kirche.* Nichtsdestoweniger verdient der Verf. mit Achtung gehört zu werden; besonders in unserer Zeit, wo sichtbar die theologischen Parteien hier und da versuchen, wie weit sie kommen können; anstatt mit offenem Ohr den Lehren der Geschichte Eingang zu verstatten und mit weiser Mäßigung sich an dasjenige Bedürfnis zu

wenden, was ihnen entgegenkommt. Es darf nie vergessen werden, daß Hr. Hofr. FRIES unter den ernsten ruhigen Denkern dieser Zeit einen vorzüglichen Platz einnimmt; unter denen, welche einen besseren Ruhm darin gesucht haben, sich Logik nach ihren Kräften folgsam zu beweisen, als an ihr gewaltsam zu meistern und zu künsteln.

Fries, Jakob Friedr., System der Metaphysik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch. — Heidelberg, 1824.

Gedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1825, Nr. 70—73. Kl. Sch. III, S. 615. SW. XII, S. 491.

Von einem so berühmten Philosophen, wie Hr. Hofr. FRIES, ein System der Metaphysik zu empfangen, würde ohne Zweifel dem gelehrten Publikum höchst interessant sein, wenn das, was es empfängt, wirklich ein neues Werk wäre. Und freilich, das Buch ist neu; über die Sache aber haben wir ausführlicher zu berichten. Im Jahre 1804 erschien vom Hrn. Verf. ein System der Philosophie als evidente Wissenschaft; dies Buch war Seite 166 bis 386 eine Metaphysik. Etwa drei Jahre später erschien dessen neue Kritik der Vernunft; der zweite Teil dieses Werkes (auf welchen auch hier in der Vorrede verwiesen wird) war eine Metaphysik, oder von derselben höchstens in einigen Formen des Vortrags verschieden. Und was schreibt Hr. Hofr. FRIES jetzt? Ein doppeltes Buch; Grundriß und System zugleich! Für wen? Für Lehrer? Sollen diese den Grundriß ihren Schülern in die Hand geben, und das System für sich behalten? Wer sind denn die Schüler? Ohne Zweifel solche, denen ein größeres Buch zu teuer, oder noch unbrauchbar sein würde, weil man durch die Kürze der Sätze ihrem Gedächtnisse zu Hilfe kommen muß! Zu was für einer Klasse von Lesern steigt denn hier die Metaphysik von ihrer Höhe herunter? Seit wann ist sie so leicht, so gemeinnützig, so klar, daß sie schon auf äußerlich bequeme Formen für Lehrer und Schüler zu sinnen hätte? Findet der Hr. Verf. sich bloß durch sein Selbstgefühl berufen, also für die größte mögliche Erweiterung seines Kreises zu sorgen: so fordert er eben hierdurch zugleich die Kritik gegen sich heraus, daß sie ihm zeige, wieviel seiner Metaphysik noch daran fehle, allgemein geltende Wissenschaft zu sein. Wir können darüber sogleich zwei Worte sagen. Seine Lehre prangt vorn mit Logik, Mathematik, Erfahrung; hinten zieht sie einen mystischen Schweif nach sich, indem alles Wissen für ein Nicht-Wissen des Wahren erklärt wird, welches letztere man nur glauben und ahnen könne. Folglich hat diese Lehre zwei Grade der Erleuchtung; wie nun, wenn jemand — freilich ganz wider die Absicht des Verfs. — einen dritten Grad hinzutäte, nach Art der geheimen Orden? In Goethes Großcophta hebt der zweite den ersten, und rückwärts der dritte den zweiten wieder auf. Darf eine Stufe der Lehre dergestalt über die andere gebaut werden, daß dem niedern Wissen, als bloßer menschlicher Vorstellungsart, die Wahrheit abgesprochen wird; was hindert denn, auch das

Glauben und Ahnen, worauf subjektive Gemütszustände den *offenbarsten* Einfluß haben, wiederum für eine bloß menschliche Vorstellungsart zu erklären? Ob Hr. Hofrat Fr. und seine ausgebreitete Schule diese Frage einer ernstlichen Überlegung würdigen werde, wissen wir freilich nicht; jedoch wünschen wir es, und werden hier, soweit die Grenzen einer Rezension es gestatten, dazu die Veranlassung geben. Es dürfte sich zeigen, daß zwei Dinge *übereinander* sind gestellt worden, wo es nur nötig und erlaubt war, zweierlei *nebeneinander* zu stellen, um alsdann einem weit bescheideneren Glauben Platz zu machen, als einem solchen, der sich wider das Wissen auflehnen könnte, und der sich dadurch nur in gefährliche Kämpfe wagen würde. Jene Bauart der Systeme, die alles so hoch als möglich übereinander häuft, gehört dem babylonischen Turme, und seiner Verwirrung der Sprache und der Gedanken. Das Motto des vorliegenden Buches: μεμνημένον, ὡς ὁ λέγων, ὑμεῖς τε οἱ κριταί, φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, hilft hier zu gar nichts; es ist kein gemeinschaftlicher Maßstab, dessen wir uns, einstimmig mit dem Verf., bei unserm Verfahren bedienen könnten; denn seine Darstellung des menschlichen Erkenntnisvermögens ist gerade das, was wir bezweifeln.

Zuerst müssen wir jetzt wegen der Neuheit des Werks genauere Rechenschaft geben. In dem Grundrisse wird gleich im § 1 „vorläufig und gemeinverständlich" die Philosophie ihrem *Zwecke* nach für die Wissenschaft von den Ideen erklärt (wir wünschten, die Lehre des Verfs. hätte keinen Zweck, dann würden wir ihrer Wahrheit mehr vertrauen). Weiter heißt es sogleich: „Der wahre Zweck des Menschenlebens liegt nämlich in dem, was das Geistesleben in seiner *Freiheit* sich selbst gilt. Im Gegensatz gegen die Belehrungen durch Sinne und Erfahrungen nennen wir diese Erkenntnisse des selbständigen Geisteslebens *Ideen*." (Diese Erkenntnisse? Welche denn? Vergebens sehen wir uns im vorhergehenden danach um. Schöne Worte haben wir vernommen; Geistesleben, Freiheit, Selbständigkeit; aber wir sehen nichts von Erkenntnissen! Ein ominöser Mangel an Präzision des Ausdrucks gleich in den ersten Zeilen.) § 2 beginnt: „die Grundlagen unseres Geistes sind Erkenntnis, Gemüt und Wissenschaft;" welche dann auf Wahrheit, Schönheit, Tugend bezogen werden. Vergleichen wir das zwanzig Jahre früher geschriebene System der Philosophie als evidente Wissenschaft; so finden wir auch dort § 1: Philosophie ist die Wissenschaft durch freies Nachdenken, und § 3: „Dreifach stehen sich in unserm Innern entgegen, Handlung, Gefühl und das Wissen;" ebenfalls bezogen auf Tugend, Schönheit, Wissenschaft. Natürlich entwickelt sich nun die Rede in beiden Büchern nach der gemeinschaftlichen Dreiteilung; und verliert in beiden auch in gleichem Maße die Nüchternheit, welche der Metaphysik (die ihrer alten, ursprünglichen Bestimmung nach eine *rein theoretische* Wissenschaft ist) um desto sorgfältiger erhalten werden sollte, je schwieriger ihre eigentümlichen Untersuchungen sind. Ein Buch, was gleich anfangs alle menschlichen Interessen anregt, alle Gemütszustände in Bewegung bringt und für sich zu gewinnen sucht, wird nimmermehr eine tüchtige Metaphysik: es ist eine Treibhauspflanze, die zuviel Hitze bekommen hat. Solange sich die philosophischen Schriftsteller erlauben werden, durch Rednerei die Stimmung des reinen Denkens zu verderben,

kann sich das philosophische Studium nicht wieder heben; sondern wird in seinem heutigen, gerade durch falsche Redekünste herbeigeführten, Zustande bleiben.

Der Schüler des Hrn. Hofr. Fr. lernt nun ferner in beiden Büchern beinahe gleichlautend, daß man die Philosophie — nicht etwa, wie es von alters her war und immer bleiben sollte, in drei Teile, gewöhnlich Logik, Physik, Ethik genannt, und durch ihre innere Natur völlig verschieden, -- sondern, daß man sie *auf dreierlei Weise* teile (damit ja keine von diesen Einteilungen einen bestimmten und klaren Gedanken ergebe), nämlich erstlich in *formale* und *materiale* Philosophie (welches zu der Einbildung verleitet, als ob sich die Logik bloß auf Physik und Ethik bezöge, wie sich Form eines Gegenstandes bezieht auf dessen Materie; statt daß Philologie, Arzneiwissenschaft usw. ebensowohl die logische Form nötig haben, als die durch ihre Materie bestimmten Teile der Philosophie), ferner in *spekulative* und *praktische* Philosophie (wo beide Glieder der Einteilung falsch bestimmt sind, denn die Logik spekuliert nicht, weil dazu ein bestimmter Gegenstand gehören würde; und die reine Ästhetik ist an sich weder eine spekulative, noch eine praktische Wissenschaft), endlich in *reine* und *angewandte* Philosophie; — doch hier findet sich eine kleine Variante zwischen den Büchern. Nämlich 1804 trat Kritik der Vernunft *zwischen* Logik und Metaphysik; 1824 kann reine Philosophie nur als Kritik der Vernunft mit Glück bearbeitet werden; an welchem Glücke Rez. stark zweifelt, weil er eine *reine* Philosophie, im Sinne des Hrn. Verfs., überhaupt nicht anerkennt. Beide Bücher vereinigen sich jedoch bald wieder, indem sie philosophische Anthropologie (in den Augen des Rez. ein System von Erschleichungen) zur Vorbereitungswissenschaft aller Philosophie machen. § 12 verhängt nun vollends über die praktische Philosophie das größte Unglück, was ihr begegnen kann. Die Metaphysik wird nämlich hier in *Einheitslehre* und *Zwecklehre* geteilt; mit dem Bemerken: die Einheitslehre enthalte alle Schwierigkeiten der philosophischen Wissenschaft in sich; gebe aber zugleich die Grundform der ganzen metaphysischen Erkenntnis, und *mache daher auch die praktische Philosophie von ihren Schwierigkeiten abhängig.* Dahin ist es gekommen, weil KANT unbehutsam von einer *Metaphysik der Sitten* redete! Hätte Rez. keinen anderen Grund, als diesen, sich gegen die ganze Lehre des Hrn. Fr. zu erklären, so würde die absolute Notwendigkeit, Pflicht und Recht vor metaphysischen Zweifeln zu hüten, ihn dazu zwingen. Was sollte wohl daraus werden, wenn auch nur die Erschleichungen jener eingebildeten Vorbereitungswissenschaft, — vollends aber wenn die gesamte Skepsis, welche in alten Zeiten aus falschen Systemen entstand, und in neuern, künftigen Zeiten noch daraus entstehen wird, eingreifen könnte in das *unmittelbare Urteil,* in die ursprüngliche Evidenz, wodurch das Gewissen jedes und aller Menschen einhellig erhalten wird, mitten unter metaphysischen nicht nur, sondern selbst religiösen Streitigkeiten? Doch es hat hiermit keine Not! Hr. Fr. hat sich hier dem gemeinsten Urteil des gesunden Verstandes auf eine Weise bloßgestellt, die den Rez. aller weitern Bemühung überhebt.

Unmittelbar auf obige Erwähnung der *Einheitslehre* folgt eine zweite

dreiste Behauptung, die indessen das Verdienst hat, zu zeigen, daß der wunderliche Name nicht mehr und nicht weniger bezeichnet, als eben was in der allgemeinen gelehrten Sprache *Metaphysik* heißt. — „Gewöhnlich teilt man diese Einheitslehre ihren Gegenständen nach in Lehren vom Wesen der Dinge überhaupt, und Lehren von der Seele, der Welt und der Gottheit. Diese Einteilung entspricht aber der richtigen Methode nicht. (Warum nicht?) Dieser kommt alles auf den subjektiven Unterschied der menschlichen, natürlichen und idealen Ansicht der Dinge an. (Warum?) Wir teilen daher in die Lehre von der natürlichen und idealen Ansicht der Dinge, oder in niedere und höhere Metaphysik, oder in Naturphilosophie und spekulative Ideenlehre." Hier ist Rez. nicht gewiß, ob noch alles so stehe wie vor zwanzig Jahren. Damals folgte nach der Grundlehre der gesamten Metaphysik erst Physik, dann Ethik; jetzt scheint die Sache doch wirklich etwas bunter und krauser geworden zu sein. Denn nunmehr liegt die spekulative Ideenlehre noch in der Einheitslehre, aber sie findet ihre Anwendung in der praktischen Philosophie. Letztere aber teilt sich (um ja keine Künstelei gesuchter Analogien zu übergehen) ganz analog dem vorigen erstlich in *praktische Naturlehre*, und zweitens in praktische Ideenlehre oder Weltzwecklehre; desgleichen hat die praktische Naturlehre wieder drei Teile, nämlich *a*) allgemeine praktische Naturlehre, deren rein philosophischer Teil die allgemeine Pflichtenlehre ist, *b*) praktische innere Naturlehre, Sittenlehre, deren reiner Teil die philosophische Tugendlehre ist; und *c*) praktische äußere Naturlehre, deren rein philosophischer Teil die philosophische Rechtslehre ist. Die Weltzwecklehre enthält zwei Teile: *a*) praktische Glaubenslehre, oder Lehre von den *logischen Ideen*, *b*) philosophische Ästhetik, Metaphysik des Schönen und Erhabenen, *Ahnungslehre*, Lehre von den ästhetischen Ideen. Am Ende kommen neun Wissenschaften heraus, die zur Darstellung der ganzen philosophischen Wissenschaft gehören sollen; wobei natürlich viele Unterabteilungen nicht mitgezählt sind. In dem System haben wir auch eine *„Demagogik in edler Bedeutung des Worts"* gefunden! Wer, wie der Rez., seit einer langen Reihe von Jahren allerlei philosophische Bücher durch seine Hände gehen lassen mußte, der weiß, daß die Lust, neue Namen für allerlei Wissenschaften nach beliebigem Zuschnitt zu machen, zu den *unschuldigen* Spielen gehört, denen eine ernste Kritik entgegenzusetzen nur lächerlich sein würde. Ließe sich Rez. von Hrn. Fr. auf ähnlichen Belustigungen ertappen: so würde dieser es unstreitig unter seiner Würde achten, darüber nur ein Wort zu verlieren. Mag denn auch hier der Widersinn, daß Pflichtenlehre eine Art von *Natur*lehre sein soll, auf sich beruhen!

Beim dritten Kapitel, überschrieben: *Genauere Betrachtung der ganzen metaphysischen Aufgabe,* dürften wir doch endlich hoffen, den wahren metaphysischen Ernst eintreten zu sehn; dessen Angelegenheit es ist, dasjenige Nachdenken über Geist und Natur herbeizuführen, welches, frei von Willkür und Gewöhnung, den Problemen gebührt, die sich allgemein einem jeden aufdringen. Denn die Rede war doch wohl nicht von einer beliebigen Aufgabe, dergleichen man sich viele, gleich Rechenexempeln, aussinnen kann; sondern von dem Aufgegebenen, was den denkenden

Geist treibt und quält, was ihn in Unruhe und Zweifel versetzt; und wir suchen bei dem wahren Metaphysiker einen solchen Lauf der Gedanken; der jenes Treiben und Quälen befriedige, jene Unruhe endige; dergestalt, daß man uns zeige, eine *andere* Wendung des Denkens könne man nicht nehmen, weil keine andere dem gegebenen Anstoß in seiner wahren Richtung angemessen sein würde. Wo keine solche Notwendigkeit einleuchtet, da werden verschiedene sich ihre eignen Wege suchen; wozu aber sollten sie gar einem solchen Führer folgen, der sich nicht einmal die Mühe gibt, entscheidende Gründe aufzusuchen, die *seinen* Weg ausschließend empfehlen? — Rez. bittet den Leser, dies erst bei sich selbst zu überlegen; denn freilich, wer das vorliegende Buch schon deswegen sich aneignen möchte, weil es überhaupt ein Buch, eine Metaphysik, und zwar des Hrn. Hofr. FRIES ist, folglich zur neuern Literaturgeschichte gehört; der mag es nehmen wie er es findet. — Und was lehrt denn Hr. Fr.? „Jeder Lehrer kann hier mehr oder weniger nur seine Meinung geben: daher stelle ich hier voraus das bloße Skelett *meines Philosophems* in den Tafeln seiner Grundbegriffe auf. Hierbei findet sich das Eigentümliche meines Philosophems in der Lehre von der religiös-ästhetischen Weltansicht. Diese beruht auf KANTS transcendentalem Idealismus, dessen Lehre sich mir kurz so darstellt: wir finden die Gesetze der *Natur* mit den Gesetzen der *Idee* in den Beurteilungen des täglichen Lebens *in Widerstreit* auf folgende Weise: 1. nach dem Gesetze der Beschaffenheit behauptet die Natur die *Abhängigkeit des Geistes vom Körper*, 2. nach der Größe, die *Abhängigkeit des unendlichen Weltganzen* von Raum und Zeit, 3. nach der Gemeinschaft, die *gegenseitige Dependenz aller Wesen voneinander;* 4. nach der Gesetzmäßigkeit überhaupt, *Abhängigkeit vom Schicksal;* die Idee hingegen behauptet *Selbständigkeit des Geistes, Vollendung des unabhängigen Weltalls, Freiheit des Geistes und eine lebendige Gottheit.* Diesen Widerstreit löst der transcendentale Idealismus, indem er die Naturgesetze *nur* als Gesetze der *sinnlichen* Auffassung für den Menschen gelten läßt, und *gegen diese beschränkte endliche Wahrheit den Ideen die vollendete ewige Wahrheit des Wesens der Dinge selbst zuschreibt.*" Rez. traute kaum seinen Augen, als er dieses nackte Geständnis bloßer Gewöhnung und bloß subjektiven Fürwahrhaltens las. Es kommt aber noch stärker! „Um die Naturkenntnis *wissen wir,*" (nämlich dergestalt, daß wir an unser eigenes Wissen nicht glauben!) „an die ewige Wahrheit" (die von jenem Wissen das gerade Gegenteil ist) „*glauben* wir, und in den Gefühlen des Schönen und Erhabenen erkennt die Ahnung" (das echte ästhetische Urteil durch eine fremdartige Beimischung betäubend) „die ewige Wahrheit auch für die Naturerscheinungen an" (von denen wir laut den nur eben zuvor angeführten vier Gegensätzen, glauben, daß sie der ewigen Wahrheit gerade entgegengesetzt sind)! „Der *unerweislichen* (!!) Grundwahrheiten werden wir uns durch ein unmittelbares *Wahrheitsgefühl* bewußt" (damit das nackte Vorurteil doch einen wohlklingenden Namen bekomme)! Unsre Berufung auf dieses Wahrheitsgefühl ist weder mystisch noch sonst schwärmerisch." (Und wie wird dieser Vorwurf abgelehnt?) „Aller Mystizismus besteht in der Verwechselung gedachter Erkenntnisse mit Anschauungen" (beliebige Worterklärung!), „wir unterscheiden aber das Wahrheitsgefühl vom An-

schauungsvermögen" (ohne den Vorzug des einen vor dem andern darzutun). — Recht füglich können wir hier folgende Worte des Hrn. Verfs. einschalten: „Es versteht sich, daß wir hier nur mit einer subjektiven Deduktion zu tun haben von dem, was die menschliche Vernunft weiß, glaubt und ahnet. Hingegen findet nun freilich noch ein unverbesserlicher Skeptizismus statt, der sich auf die Vorstellung gründet, daß *mir* meine Vernunft ja selbst nur *erscheint*, und *mir* also niemand die Idee der transcendentalen Realität garantieren könne. Dieser Skeptizismus findet aber nur für die getrennte reflektierende Vernunft statt, und nicht für die unmittelbare Tätigkeit derselben; indem eben dieselbe Vernunft, die sich hier mittelbar in ihren eigenen Begriffen verwirrt, unmittelbar doch die angegebenen Erkenntnisse in sich hat." Diese Stelle ist der Anfang des § 323 des Systems von 1804; man sieht, daß der Verf. sich treu geblieben ist. Statt des beschriebenen unverbesserlichen Skeptizismus setze man nun die klare und vollständige, aus *Untersuchung* entsprungene Überzeugung, daß alle jene vorgeblichen Erkenntnisse, insofern sie als etwas der Vernunft ursprünglich Inwohnendes beschrieben werden, den Stempel einer falschen Psychologie an sich tragen, deren Argumente auf ihrer *Unwissenheit* in Hinsicht der allmählichen Erzeugung und Fortbildung menschlicher Vorstellungsarten beruhen: so weiß man, im allgemeinen, wie die Erwiderung des Rez. lauten würde, wenn hier der Ort wäre, die eigne Lehre zu entwickeln. Aber darauf kommt hier nichts an. Es ist genug zu fragen: was denn wohl Hr. Fr. von so vielen ältern, redlichen, scharfsinnigen Denkern meine, die sich um die Wissenschaft dergestalt verdient gemacht haben, daß ohne sie wir alle weder von Kategorien noch von Ideen, weder von Idealismus noch von Realismus reden würden; — ob er sich denn herausnehme, ihnen eine Vernunft abzusprechen, die er bei seinen Schülern voraussetzt; und ob ihm nicht schwindelt bei der Dreistigkeit, von einem Wahrheitsgefühl zu reden, dessen unmittelbare Aussprüche klar und zuverlässig sein sollen, während doch jene Männer, wenn es bloß *darauf* ankäme, sich die unsägliche Mühe ihres Forschens und Zweifelns völlig hätte sparen können? Solche Dreistigkeit scheint fast Spott über Andersdenkende, denen man Hochachtung schuldig ist! Weit entfernt, eine solche *Gesinnung* bei dem Hrn. Verf. auch nur für möglich zu halten, glauben wir ihn doch erinnern zu dürfen, welche Konsequenzen an seinen *Meinungen* kleben; und wie gefährlich es ist, wenn man sich erlaubt, die Regel, die schlechterdings unverletzlich sein sollte, zu übertreten, *daß Gefühle sich nicht in Untersuchungen mischen dürfen.* Sowie dies geschieht, ist die Würde der Wissenschaft beleidigt; und es verrät sich, daß der strenge Fleiß der Untersuchung irgendwo war unterbrochen worden.

Doch wir wollen den Verf. über diesen Punkt weiter hören und prüfen. „Überhaupt ist freilich jede Berufung auf Gefühle schwärmerisch, wenn der Verstand damit die Rechtfertigung seiner Behauptungen verweigern will. Wir hingegen geben eine Rechtfertigung für jeden Ausspruch des Wahrheitsgefühls in der *Deduktion* desselben." Also auf die Frage: *was heißt Deduktion?* kommt hier alles an. Hierüber will uns in dem System von 1804 der Anfang des zweiten Abschnitts belehren; wo die Grundlehre der Metaphysik eben die Wissenschaft der transcendentalen

Deduktion aller Prinzipien *a priori* sein soll. Es heißt dort: „*jede Erkenntnis a priori kommt uns in irgend einem allgemeinen Urteile zum Bewußtsein.*“ (Ehe wir weiter gehen: schon dies ist unrichtig. Durch Urteile erkennt man Bestimmungen eines Subjekts durch seine Prädikate; dabei muß die Gültigkeit des Subjekts schon vorausgesetzt werden. Niemand lernt durch den Satz: *Ich bin,* sein eigenes Dasein; als ob das Ich erst eine problematische Vorstellung wäre, der nachher das Prädikat Sein erst beigelegt würde; sondern die Urteilsform ist hier für das Erkenntnis ganz unnütz; und hilft auch nichts gegen nachmalige spekulative Zweifel, welche das Subjekt trotz dem Selbstbewußtsein zu vernichten drohen. Dagegen bestimmt der Satz: *der Raum hat drei Dimensionen,* allerdings das Subjekt zu einer Erkenntnis seiner Beschaffenheit; aber auch diese Erkenntnis gilt nichts mehr, als was der Raum selbst gelten kann. Will man Erkenntnisse *a priori* nachweisen, so zeige man Subjekte, die nicht Gefahr laufen als Täuschungen verworfen zu werden, dann erst kann von weiterer Bestimmung derselben durch Prädikate die Rede sein. Eben deswegen hat man die vorgeblichen Erkenntnisse *a priori* intellektuale *Anschauungen* genannt, weil selbst der Schein der Erkenntnisse verloren geht, wenn man sie ursprünglich zu Urteilen macht.) „Die vollständige Erkenntnis durch Urteile ist die wissenschaftliche. In der Wissenschaft ist deren Inhalt durch die nicht weiter zu zergliedernden Begriffe und unerweislichen Grundsätze derselben gegeben und bestimmt.“ (Die Zergliederung gehört gar nicht hierher. Es kommt nicht darauf an, ob ein Begriff einfach oder zusammengesetzt sei, wenn man seine Gültigkeit beurteilen will; die einfachsten Gedanken können ebensogut leere oder willkürliche Vorstellungen sein, als die verwickelten.) „Alle Erkenntnis *a priori* beruht also (!) auf unmittelbar wahren, unerweislichen Grundsätzen.“ (Nach dem obigen müßte sie auf Grund*begriffen* ruhen; wie aber, wenn es gar keine unmittelbare Erkenntnis *a priori* gibt?) „Nach dem logischen Satze des Grundes ist aber jeder Satz nur eine mittelbare Erkenntnis, und muß in einer unmittelbaren begründet sein. *Diese unmittelbare wird nun entweder für sich als Anschauung wahrgenommen*“ (da würde sie allen Zweifeln preisgegeben sein, welche sich jede Anschauung muß gefallen lassen, sobald die Reflexion dazu kommt, die man nicht durch Machtsprüche töten kann); „*oder sie kommt uns nur erst mittelbar durch den Grundsatz zum Bewußtsein*“ (das hebt gar die Voraussetzung einer *unmittelbaren* Erkenntnis direkt und ohne Rettung auf)! „Wodurch sollen wir also ihn selbst sichern? Es bleibt hier nichts übrig“ (gewiß nicht!) „als: *den Ursprung derjenigen Erkenntnis, die durch ihn ausgesprochen wird, subjektiv in der Vernunft nachzuweisen.*“ Was ist das? Wie kennen wir denn die Vernunft? Doch wohl durch das Selbstbewußtsein. In der also erkannten Vernunft sollen wir etwas nachweisen; das Etwas wird mithin nachgewiesen *im Bewußtsein;* demnach sind wir uns, gegen die Voraussetzung, doch des Grundes unmittelbar bewußt! — Eine so verworrene Rede, wie die angeführte des Verfs., wird niemanden lehren, was denn transcendentale Deduktion sein solle. Erraten aber läßt sie freilich, daß der Verf. sich verwirrt fühlte, da er unternahm, das *Unerweisliche*, von dem er wohl wußte, daß es vielfach bezweifelt werde, dennoch als gewiß, und zwar

unmittelbar gewiß, nachzuweisen; worin eben die oben gerügte Dreistigkeit liegt, Andersdenkende durch Machtsprüche zurückzuschrecken; anstatt bessere spekulative Hilfsmittel herbeizuschaffen, und ein kräftigeres Denken zu beginnen. Doch wir wollen sehen, ob das neue Buch besser ist wie das alte! Wir schlagen im Register den Artikel *Deduktion* nach; — und finden abermals Verwirrung und Schwäche statt Klarheit und Kraft! „Die Begründung der Urteile unmittelbar aus der Anschauung ist die *Demonstration;* die der philosophischen unmittelbaren Behauptungen die *Deduktion.*“ (Beliebige Worterklärungen!) „Die Deduktion ist hier die schwerste Aufgabe“ (wir warten auf die Lösung derselben — finden aber statt derselben allerlei Erzählung von Platon, Aristoteles, Locke, Leibniz, Kant — und am Ende folgende Hoffnungen und Bekenntnisse): „Hier ist nun nach Kant noch eine gründlichere Theorie unserer erkennenden Vernunft auszubilden geblieben, durch welche die Natur jener Formen der rein vernünftigen Erkenntnis deutlicher eingesehen werden kann. Aus dieser Theorie der Vernunft *hoffe ich* die Rechtfertigung, das heißt die Deduktion aller Prinzipien *a priori* für die menschliche Erkenntnis geben zu können.“ So endet der Paragraph mit der *leeren Hoffnung;* unmittelbar darauf fängt der folgende ganz dreist an: „Jetzt wird es *klar* sein, daß wissenschaftliche Erkenntnis *nur* (!) vermittelst ihrer durchs *Gefühl der reinen Vernunft* gegebenen ersten Voraussetzungen bestehen kann.“ Da haben wir das Bekenntnis der *Gefühlsphilosophie;* nun sind auch die schönen Redensarten nicht mehr weit, mit denen sie gewohnt ist, sich zu schmücken. „Das Wissen ist die dem Menschen aufzuzwingende Überzeugung, hingegen die Prinzipien der idealen Erkenntnis machen sich uns *gleichsam (!)* nur in einer Überzeugungsweise *mit Freiheit* geltend, welche wir als *reinen Glauben* dem Wissen *entgegensetzen*“ (natürlich um den Zwang, *der nicht zwingt,* abzuwerfen; welches gewiß wohl getan ist, denn wer wird sich binden lassen mit Zwirnsfäden, die man beliebig zerreißen kann?) „Um aber das ganze Verhältnis dieses Glaubens zur Erkenntnis deutlich zu machen, muß man erörtern, daß *unter den im Glauben gefaßten Prinzipien der ewigen Wahrheit gar keine Beweise geführt werden*“ (Rez. muß hier doch wirklich einmal auf die verschrobene Sprache aufmerksam machen; und fragen, ob die Gefühls- und Glaubensphilosophie die Beweise so tief heruntersetzt, daß sie die *Beweise unter den Prinzipien — nicht zu führen,* und Prinzipien *im* Glauben zu fassen, im Ernste für nötig hält? Man findet doch bisher noch einige, die zwar auch glauben und fühlen, weil sie nicht verstehen zu denken, aber dabei sich wenigstens einer reinen Sprache befleißigen); „sondern die *Ahnung* der ewigen Wahrheit hier im Schönheitsgefühl durch ästhetische Urteile die Anschauung und mithin das Wesen der Dinge den Ideen des Glaubens unterordnet.“ (Rez. sagt hier kurz, daß er so gebieterische Urteile, die sich unterfangen könnten über das Wesen der Dinge abzusprechen, nimmermehr für ästhetische Urteile anerkennen wird. Es ist das erste Kennzeichen des echten Geschmacksurteils, daß es gar nichts fordert und setzt, sondern bloß das Vorgefundene lobt oder tadelt.) — Auf die Gefahr hin, den Leser zu ermüden, muß Rez. gleichwohl, damit dem Hrn. Verf. weder scheinbar noch wirklich unrecht geschehe, auch

die S. 112 noch aufschlagen, die ebenfalls, dem Register zufolge, verspricht, zu lehren, was Deduktion sei. Sie fängt leider wiederum an, weitläufig zu sagen, daß die Deduktion kein Beweis sei, — wir wollen aber eben wissen, was sie denn sei? „*Die Deduktion hat es nur damit zu tun, wie ein Begriff oder ein Urteil subjektiv im Geiste entspringt.*“ Nun wohl! Dieses *Wie* wünschen wir nun gerade zu erfahren! Aber ein paar Zeilen weiter ist wiederum die Rede von Kant! Vielleicht wird uns der Verf. sein Geheimnis indirekt anvertrauen; indem er uns zeigt, worin er es besser gemacht habe als Kant. „Die Kategorie versieht Kant allein mit seiner Deduktion, das heißt, er zeigt, daß die Kategorien notwendig auf die Erfahrung angewendet werden müssen, indem sie eine objektive, nur denkbare Verbindung enthalten, welche eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sei. Nach dieser Ansicht ist dann keine Deduktion der Ideen möglich, denn diese können in der Erfahrungserkenntnis nicht angewendet werden. Dies ist alles richtig, scheint mir aber unvollständig. Wir dürfen, um der durchgängigen subjektiven Wendung der Spekulation treu zu bleiben, der objektiven Gültigkeit der Sinnesanschauungen im voraus keinen Vorzug einräumen, sondern untersuchen alle Erkenntnisweisen gleichmäßig nur als Tätigkeiten unseres Geistes. Dann erhalten wir Deduktionen gleichmäßig für alle Prinzipien *a priori*.“ Hier könnte man fast Hoffnung schöpfen, wirklich etwas zu lernen. Zwar spielt diese sogenannte „subjektive Wendung“ die ganze Metaphysik in die Psychologie hinüber; doch gleich viel! Wenn nur diese Psychologie tief genug geht, um den Zusammenhang und Ursprung der metaphysischen Begriffe aufzuklären; wer wird hier nicht gerne lernen? Aber — wie soll das möglich werden *ohne Beweise?* Die *empirische* Psychologie, mit allen ihren Notbehelfen, Unvollständigkeiten, zufälligen Anhäufungen, Worterklärungen und schwankenden Begriffen kennen wir lange; der tiefere Zusammenhang liegt einmal nicht auf der Oberfläche der Erfahrung; und wer Beweise verschmäht, wird immer nur Meinungen anzubieten haben, für die es kein Ruhm ist, daß sie der Spekulation eine subjektive Wendung anmuten und anpreisen. Hr. Fr. nun *fürchtet* sogar, man habe seine Deduktionen mit Beweisen verwechselt. Und warum fürchtet er das? Weil sein Philosophem widerrechtlich zu den *empirischen* sei gerechnet worden. Wirklich, das sieht aus nach einer Sprachverwirrung. Wenn man ihm schuld gab, seine Deduktionen seien nichts als Berufungen auf Empirie, Einbildungen innerer Erfahrung, so geschah ihm gerade recht; denn sie sind, nach allem, was hier angeführt worden, und was weiterhin noch vorkommen wird, wahrhaft nichts weiter als das. Gerade nun, indem man ihm dies zur Last legte, vermißte man Beweise, die er hätte geben sollen; man war also weit entfernt, ihm Beweise zuzutrauen, die er nicht gab und nicht hatte.

Um nun den Leser endlich einmal aus dem Dunkel herauszuführen, worein ein verwirrter sich oft wiederholender Vortrag uns gestürzt hat, wollen wir eine, auf das Obige bald folgende, längere Stelle hier abschreiben, aus welcher die Eigentümlichkeit, aber auch die Dürftigkeit des ganzen Unternehmens, unmittelbar einleuchten wird. Nachdem nämlich Hr. Fr. das Deduzieren zur Aufgabe der Vernunftkritik gemacht (man

soll, sagt er, aus der Natur unserer Vernunft nachweisen, warum sie gerade dieses System metaphysischer Prinzipien in sich trage), nachdem er nochmals erklärt hat, die philosophischen Grundsätze seien keine Axiome, und ihre Anwendungen lassen sich nicht im Beweisgange aus ihnen ableiten, sondern sie seien Kriterien für unsere Beurteilungen im täglichen Leben, und liegen *im Gefühl* allen menschlichen Beurteilungen zum Grunde, als leitende Maximen in einem induktorischen Gedankengange, fährt er fort: „Solche Kriterien sind z. B. die metaphysischen Grundsätze der Beharrlichkeit der Wesen und der Bewirkung, daß allem Wechsel in den Erscheinungen unveränderliche Wesen zum Grunde liegen, und alle Veränderungen nach notwendigen Gesetzen von Ursachen abhängen. Diese unveränderlichen Wesen und diese Ursachen erkennen wir nie anschaulich, sondern wir denken sie nur zu dem Wechsel der Erscheinungen hinzu. Der erstgenannte Grundsatz wird uns eine leitende Maxime für alle kategorischen Naturbeurteilungen, deren Gültigkeit wir in den induktorischen Beurteilungen der Erfahrung immer voraussetzen, und auf ähnliche Weise leitet der andere unsere hypothetischen Beurteilungen. Wir nehmen in der Natur bestimmte *Veränderungen* wahr, da setzen wir metaphysisch voraus, daß diese nur die *Eigenschaften unveränderlicher Wesen* betreffen, und durch notwendige Ursachen bestimmt seien. Welches diese Wesen und Ursachen für den bestimmten Fall der Erfahrung aber seien, das bestimmt hier das metaphysische Gesetz nicht, sondern es fordert uns nur auf, durch induktorische Ausbildung der Erfahrungen hier Wesen und Ursache aufzusuchen. Unsere Beurteilungen haben also erst dann ihre wissenschaftliche Vollständigkeit erlangt, wenn der Wechsel der Erscheinungen aus Gesetzen erklärt werden kann, nach denen unveränderliche Wesen wirken, wenn wir z. B. Bewegungen nach den Gesetzen erklären können, nach denen die Massen selbst aufeinander wirken. — Auf ähnliche Art ist die Idee der persönlichen Würde des Menschen ein Grundsatz der praktischen Metaphysik. Wir können aus diesem Grundsatze keinesweges ableiten, wie Menschen in Gemeinschaft miteinander kommen und wie sich ihr geselliges Leben ausbilde. Sondern wenn die Erfahrung erst gezeigt hat, wie uns die Sprache zur Geistesgemeinschaft führe, und wie wir für den Gebrauch der Sachen in der Körperwelt zusammen wirken müssen, *wie wir also der Gültigkeit von Verträgen* und Gesetzen *bedürfen*, und *darum* Gesetzgebung im Staate nötig haben, so tritt jener Grundsatz nur als Kriterium in unsere Beurteilung ein, und gibt ihnen sittlichen Geist. Er bestimmt den sittlichen Wert der Treue und des Gehorsams gegen die Gesetze, und entscheidet, daß nur solche Verträge und Gesetze etwas taugen, welche der Gerechtigkeit, der Ehre und der Freundschaft genug tun. Auf eine dunklere Weise legt also das Gefühl allen unsern Beurteilungen in der Anwendung die philosophischen Grundgedanken zu Grunde."

Diese Stelle regt allerdings an zwei Orten das Gefühl auf; aber nicht zu ihrem Vorteil. Zuvörderst: wenn wir von einer metaphysischen Voraussetzung hören, daß die Veränderungen, die wir in der Natur wahrnehmen, nur die Eigenschaften unveränderlicher Wesen betreffen, so fühlt ohne Zweifel der aufmerksame Zuhörer, daß dieses *Nur* irgend eine Bedenk-

lichkeit zur Seite schieben will, die wohl entstehn könnte, wenn die Veränderungen etwa nicht bloß die Eigenschaften, sondern das Wesen selbst beträfen, welches diese Eigenschaften hat. In der Tat möchte wohl etwas Seltsames, ja Verkehrtes gefühlt werden, wenn jemand sagen wollte, das veränderte Wesen sei nach der Veränderung nicht mehr das gleiche, was es vor der Veränderung war. Die Rede klingt nun freilich viel bequemer, wenn sie dem Wesen lieber Eigenschaften beilegt, die es annehmen und ablegen kann, wie man ein Kleid aus- und anzieht! Aber man fühlt auch so noch etwas Unbequemes in dem Worte *Eigenschaft;* welches dem Sprachgebrauche gemäß Anspruch darauf macht, anzugeben, *was das Ding sei,* zum Unterschiede von andern Dingen, die durch andere Eigenschaften bestimmt sind. Gibt man nun diesem Gefühle nach, so kommt es endlich gar dahin, daß man sich aus dem vorigen Gefühle ganz heraus versetzt findet; indem die Bedenklichkeit, die gleich anfangs zur Seite sollte geschoben werden, nun gerade erst recht erwacht. Eine Veränderung der Eigenschaften ist eben eine Veränderung dessen, was das Ding ist; das heißt, des Dinges selbst. Und hiermit fängt nun in der Tat ein wahres metaphysisches Nachdenken an, indem es sich zeigt, daß mit der vorhin herausgefühlten oder deduzierten oder in der Vernunft durch psychische Anthropologie nachgewiesenen Kategorie der Kausalität durchaus nichts anzufangen ist, vielmehr dieselbe sich in völligen Widersinn auflöst, solange sie dabei bleibt, durch notwendige Ursachen jenes *Nur* herbeiführen zu wollen, welches schon *Zuviel* ist, und dem Dinge keineswegs erlaubt, unveränderlich zu bleiben. Hätte Hr. Hofr. Fr. diesem Gefühle Sprache gegeben, dann würde Rez. ihm einräumen, er habe eine Metaphysik geschrieben. — Ein ganz anderes, von dem vorigen spezifisch verschiedenes, Gefühl verursacht die andere Stelle, wo die *Erfahrung* zeigen soll, wie wir der *Gültigkeit* von Verträgen bedürfen; als ob diese Gültigkeit erst müßte gelernt werden, und als ob sie mit den Bedürfnissen käme und ginge; — wobei eine sehr schlimme Verwechselung der Frage, welche Verträge etwas taugen, mit der andern Frage, weswegen die Verträge, schon bloß als solche, und ganz ohne Rücksicht auf Tauglichkeit und Untauglichkeit, einen ehrfurchtgebietenden Charakter an sich tragen, im Hintergrunde liegt. Wäre hier die Rede von Naturrecht: so würde Rez. diesen Knoten hier auflösen; allein Naturrecht ist nicht Metaphysik; und wer nicht daran *glauben* will, daß *Metaphysik der Sitten* ein Unding ist, der wird es wenigstens *fühlen,* wenn er das Vorstehende genau vergleicht, und die beiden Stellen, bei denen wir angestoßen sind, zusammenhält.

Alles, was hier bisher von den Erklärungen des Verfs. über seine Art zu deduzieren, zusammengestellt worden, knüpfte sich an die § 17 hierzu gegebene Veranlassung. Rez. kehrt nun dorthin zurück; und zwar in den Grundriß, ohne weiter das ältere System zu vergleichen; da der Umstand, daß die jetzt vorgetragene Lehre nicht mehr neu ist, schon zur Genüge erhellen wird. Zur Erholung mitten in der kritischen Arbeit dient es, endlich einmal im § 19 einen wahren Satz anzutreffen, dem freilich der Beweis fehlt (Rez. hat ihn in einem früheren Werke längst geführt), der aber wenigstens hätte dienen können, manche Fehler zu beschränken, wenn nicht ganz zu vermeiden. Es ist der Satz: „*das ästhetische Urteil*

ist kein belehrendes; — es ist ein singuläres." Darum nun gerade, weil es ein singuläres ist, hätte der Verf. sich bedenken sollen, sogleich den falschen, obwohl oft genug in allerlei Formen vorgetragenen, Zusatz zu machen: daß dadurch der einzelne Gegenstand unmittelbar den Ideen vom Weltzweck untergeordnet werde. Nichts weniger! Die Singularität beruht gerade darauf, daß im Geschmacksurteil der Geist völlig unbefangen, unzerstreut, unbestochen, seinem Gegenstande hingegeben sei; welches den Hinblick auf ein größeres Ganzes, vollends auf ein schwer zu umfassendes, fremdartiges, ja gar auf die Unendlichkeit der Welt und die Dunkelheit ihres Zwecks, — ausschließt und unmöglich macht. Von dem ästhetischen Urteil weit verschieden sind die Gefühle, die es erregt, indem es in der Mitte eines größeren Gedankenkreises wie ein Blitz hervorbricht; diese Gefühle hängen nicht von ihm allein, sondern von seinem zufälligen Verhältnisse zu diesem Gedankenkreise ab. Und noch weiter davon verschieden sind die Deutungen, die man ihm gibt, nachdem es fertig ist, und von der Reflexion wie ein Gegebenes umhergetragen wird. Wer diese drei Dinge, — das Geschmacksurteil selbst, die mancherlei dadurch erregten Gefühle, und die daran geknüpften Deutungen, welche letztere sehr falsch sein können, — nicht aufs sorgfältigste sondert, dem werden die ästhetischen Urteile eine höchst gefährliche Quelle von Irrtümern, wie sie es leider in der heutigen verworrenen Zeit schon vielfältig in allerlei Zweigen der Wissenschaften geworden sind: — doch das gehört nicht hierher, so nahe auch die Versuchung liegt, darüber ausführlicher zu sprechen.

Wir kommen zum vierten Kapitel, von der Kunst zu philosophieren. Hier zeigt es sich nun ganz offenbar, daß hinter jenem geheimnisvollen Ausdrucke: *transcendentale Deduktion*, weiter nichts verborgen sein kann, als empirische Psychologie; das unzuverlässigste aller wissenschaftlichen Materialien. Es heißt hier geradezu: „Die philosophische Erkenntnis ist ursprüngliches Eigentum jedes menschlichen Geistes; es kommt also hier nicht auf eigentliches Erlernen derselben, sondern nur auf Klarheit und Deutlichkeit des Bewußtseins um dieselbe an." (*Darin* also will Hr. Fr. mit Platon, Aristoteles, Leibniz, Hume wetteifern!) „Daher wird unser erster Satz: das Glück in der Ausbildung der Philosophie hängt vom zergliedernden Gedankengange ab." (Dem Rez. fallen bei dieser Anatomie die berüchtigten Resurrektionsmänner ein; diese wissen doch, daß, noch ehe vom Zergliedern die Rede sein kann, man sich erst bemühen muß, den *Gegenstand* zu erlangen, den man sezieren will.) „Die Hauptregeln sind nun: 1. Man suche die Fälle, wo die Vernunft sich Urteile anmaßt (!) ohne sie auf Anschauungen zu gründen, zunächst aus den besonderen Anwendungen in den Beurteilungen des täglichen Lebens kennen zu lernen. Darin fasse man *nur* dasjenige sorgfältig auf, dessen man unmittelbar gewiß ist," (wie nun, wenn sich gar nichts fände, dessen man unmittelbar gewiß *bliebe*, nachdem man durch Reflexionen das Zweifelhafte abgeschieden hat?) „und sammle für jeden Gegenstand diese besonderen, unmittelbar gewissen Behauptungen." (Doch wohl zum Behuf der Abstraktion, um das Gemeinschaftliche herauszufinden? Wie aber, wenn das gesammelte Mannigfaltige so fließend und schwankend ausfällt,

daß die Abstraktion keine sicheren Schritte tun kann?) „2. Man wird hierbei für Verständnis und Mitteilung ganz an den Geist einer lebendigen Sprache gebunden sein, den man sorgfältig auffassen soll“; (den Proteus!) „3. Wir haben es in der Philosophie mit *gegebenen* Begriffen zu tun, welche nach der Methode der Erörterungen für Sacherklärungen ausgebildet werden soll.“ (Hr. Hofr. FRIES muß mit aller seiner empirischen Psychologie, doch gewisse Erfahrungen von der notwendigen und unfehlbaren *Umwandlung* der *gegebenen* Begriffe, eben *indem* man sie erörtern und zu Sacherklärungen ausbilden will, niemals gemacht haben; sonst würde er nicht Vorschriften geben, die sich gar nicht erfüllen lassen.) „Der zweite Hauptsatz heißt: aller Spekulation soll eine durchaus subjektive Wendung gegeben werden.“ (Der Satz ist nicht deutlich, und in jedem Falle schlecht ausgedrückt.) „Der dritte Satz heißt: alle Grunduntersuchungen der Philosophie sind von psychisch-anthropologischer Natur.“ — Aus der Zergliederung unserer Beurteilung der Dinge folgt eine anthropologische Theorie der Vernunft, — und *daraus* soll sich ergeben, nicht nur, welche philosophische Erkenntnisse der Mensch habe, — sondern auch: welche er haben *müsse* und *allein haben könne!*“ So quillt Notwendigkeit aus der Erfahrung! *Ex pumice aquam!!* Solche Regeln zum Philosophieren kann unmöglich ein Mann geben, der ernstlich mit der Skepsis und mit dem Idealismus gekämpft hat. Rez. kann hier nicht anders urteilen, als daß der Verf. das erste gegebene Material der Metaphysik nicht recht kennt; und die Anstrengung, welche dessen Bearbeitung erfordert, nie in seinem Leben muß gefühlt haben. Die Geschichte der Philosophie würde ihn eines Besseren belehrt haben, wenn er nicht auch diese, wie man deutlich genug sieht, viel zu leicht genommen hätte. Es werden davon bald Proben vorkommen.

Der Verf. überlegt nun zunächst weiter: warum es der Vernunftkritik noch nicht gelungen sei, der Philosophie eine allgemein anerkannte, feste Gestalt zu geben; er schiebt die Schuld auf mangelnde Kunst der Selbstbeobachtung. Rez. läßt ihn dabei, und überlegt seinerseits, wie es anzufangen sei, den Verf. von seinen Irrtümern zu überführen? worauf sich nur zu deutlich die Antwort ergibt, daß dies ganz unmöglich ist. Denn da derselbe keine Beweise will gelten lassen, sondern die wahre Erkenntnis wie einen Gemütszustand in sich zu beobachten verlangt: so müßte man seinen ganzen Gedankenvorrat umschaffen können, um ihm diejenige innere Erfahrung zu bereiten, die nur aus dem eigentlichen metaphysischen Nachdenken hervorgeht. — Indessen würde man doch nach dem Vorhergehenden erwarten, er werde sich nun bemühen, den Leser in der schweren Kunst der Selbstbeobachtung zu unterrichten; er werde neue Mittel und Verfahrungsarten anwenden, um das so oft Mißlungene jetzt zum sichern Erfolge hinauszuführen; und da vom Auffassen einer lebendigen Sprache die Mitteilung abhängig gemacht war, so seien nunmehr irgend welche feine, seltene, bisher ungekannte oder unbenutzte Sprachbemerkungen das nächste, worauf man stoßen müsse. Wirklich folgt etwas der Art; aber Rez. sieht nicht, daß es dem Verf. zu etwas anderem diene, als zur Polemik gegen SCHELLING — und gegen PLATON; seine eigene Grundlehre der Metaphysik fällt dennoch an der Stelle wo sie eintritt, gleichsam

vom Himmel. Von jener Polemik eine Probe! „In SCHELLINGS Philosophem heißt es: alles Leben hat ein Schicksal; da nun Gott ein Leben ist, so ist auch er dem Schicksal untertan usw. Nein! Freunde, laßt uns die Weisheit des mosaischen Gebotes: *du sollst dir kein Bild machen*, besser anerkennen. Wollt ihr mir verargen, daß ich diese Lehre von Anfang an eine *kindische* gescholten habe? Und der letzte Grund aller dieser Schellingschen Irrtümer liegt einzig (!) darin, *daß seiner Sprache die kategorische Bezeichnung der Urteile fehlt.*“ Wie hängt doch diese Rede zusammen? — Das Schelten brauchte wenigstens nicht wiederholt zu werden; es wird auch keinen Eindruck machen; denn jedermann sieht ein, daß Hr. Hofr. Fr. sich um kindische Dinge nicht bekümmern würde, er hat aber der Schellingschen Schule, durch sein Disputieren gegen sie, von jeher mehr Ehre erwiesen, als sie wert ist. Was die kategorische Bezeichnung der Urteile anlangt: so lehrt Hr. Fr. darüber etwas ganz Falsches. Für bloße Begriffsvergleichungen sei die Verneinung ein bloßes Unterscheidungszeichen? Wie? der Satz: der Zirkel ist kein Viereck, *unterscheidet* bloß? Er sagt vielmehr sehr deutlich, das Merkmal des Viereckigen lasse sich mit dem Begriff des Zirkels (welcher rund ist) nicht vereinigen. Aber Hr. Hofr. Fr. hat eine bekannte Vorliebe für die kategorischen Urteile, und besonders, wenn das Subjekt durch Bezeichnung der Quantität auf Einzelwesen, die in seiner Sphäre stehn, hinweist; dann meint er, wären sie der Erkenntnis näher verwandt. Wie also? Das Urteil: *Elfen sind tückisch,* ist es ein Erkenntnisurteil oder nicht? Vielleicht ist das Subjekt nicht deutlich genug bezeichnet. Wir wollen also lieber sagen: *Einige Elfen sind geflügelt, andere Elfen sind ungeflügelt.* Jetzt fehlt es doch gewiß nicht an der Bezeichnung. Nur schade, die Elfen sind nicht *gegeben!* — Wann wird man doch aufhören, in logischen Formen Erkenntnis zu suchen? — Wird etwa Hr. Hofr. Fr. die Frage: ob es Elfen, ob es Logarithmen, negative Größen, ob es Atomen gebe, durch die Logik entscheiden lassen? Wenn nicht: so mag er sich überzeugt halten, daß alle, noch so wohl bezeichnete, der Sprachform nach vollkommen kategorische Urteile, dennoch ihrem wahren Sinne nach hypothetisch sind; und daß nimmermehr ein Urteil seine hypothetische Natur eher ablegt, als bis es aus dem Kreise der Logik heraustritt, um anderwärts die ihm gebührende Bürgschaft für die Gültigkeit seines Subjekts zu empfangen. Den Verdacht, den ARISTOTELES (auf dessen Schrift *περὶ ἑρμηνείας* sich der Verf. beruft, ohne eine bestimmte Stelle zu zitieren) vergeblich aufgeschlagen zu haben, will Rez. lieber auf sich nehmen; obgleich er die Schrift hinten und vorn durchblättert hat, um die Stelle zu finden, worauf Hr. Fr. zielen möge. Die paar Zeilen gleich im ersten Kapitel: *ἔστι δ᾽ ὥσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὁτὲ μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, ὁτὲ δὲ ἤδη, ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ,* wird er doch nicht eine „Widerlegung der platonischen Denkweise“ nennen; und ebensowenig glauben, gleich weiter sei in den Worten *τὸ ἄνθρωπος, ἢ τὸ λευκόν, ὅταν μὴ προστεθῇ τι* die Rede von unbezeichneten Urteilen; denn es wird dort von gar keinen Urteilen, sondern von unverbundenen Begriffen gesprochen. Daß aber ARISTOTELES Wahrheit und Falschheit überhaupt in den Urteilen sucht, kann nicht befremden;

denn er hat die *σοφιστικὰς ἐνοχλήσεις* im Sinne; gegen welche man sich nicht in Hinsicht auf die Gültigkeit der Subjekte, worüber geurteilt worden, sondern in Hinsicht der Verdrehungen, die sie aus schon zugestandenen Sätzen machten, zu schützen hatte. Daher ist ARISTOTELES bemüht um logisch richtige Entgegensetzung. Sollte aber wohl Hr. Fr. die Stelle gegen Ende des siebenten Kapitels (und andere ähnliche) mißverstanden haben? Dort heißt es freilich: *ὅσαι δὲ ἐπὶ τῶν καθόλου μέν, μὴ καθόλου δὲ οὐκ ἀεὶ ἡ μὲν ἀληθής, ἡ δὲ ψευδής· ἅμα γὰρ ἀληθές ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι ἐστὶν ἄνθρωπος λευκὸς, καὶ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς, καὶ ἔστιν ἄνθρωπος καλὸς, καὶ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος καλός· εἰ γὰρ αἰσχρὸς, καὶ οὐ καλός.* Hier zeigen doch wohl Anfang und Ende der Rede deutlich genug, daß nicht unbezeichnete, sondern partikuläre Sätze gemeint sind. Das Ungewöhnliche des Ausdrucks fällt übrigens dem ARISTOTELES selbst auf. Daher fährt er fort: *δόξειε δ' ἂν ἐξαίφνης ἄτοπον εἶναι διὰ τὸ φαίνεσθαι σημαίνειν τὶ, οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς, ἅμα καὶ τὸ, οὐδεὶς ἄνθρωπος λευκός· τὸ δὲ οὔτε ταὐτὸν σημαίνει, οὔθ' ἅμα, ἐξ ἀνάγκης.* Endlich wollen wir nicht vergessen, daß wirklich Wahrheit oder Falschheit in den Urteilen liegt, insofern dem Subjekte das Prädikat zukommt oder nicht. Der Satz: *alle Atomen sind absolut hart,* ist vollkommen wahr, obgleich es keine Atomen gibt. Diese Wahrheit ist nämlich keine Erkenntnis; dergleichen in einem Urteile, sofern es bloß als solches betrachtet wird, überhaupt nimmermehr liegen kann. Alles dies mag hier sehr fremdartig scheinen; allein unser Verf. selbst führt es herbei, durch seine große Meinung von der Kraft der Logik zum Behuf der Metaphysik, und dadurch, daß er sich an den ARISTOTELES anlehnt, den er nach des Rez. Meinung wohl besser hätte benutzen können. Davon gleich weiterhin.

Es ist nämlich nun endlich Zeit, die lange Einleitung, die ein Dritteil des Buches ausmacht, und doch nichts gehörig vorbereitet, zu verlassen, und in die Abhandlung selbst einzutreten. Was hat nun Hr. Hofr. Fr. durch Selbstbeobachtung, durch Benutzung der Sprache, durch Zergliederung gefunden? Das, was er in der Jugend gelernt, und woran er sich gewöhnt hatte. Wie dem Priester und der Dame, die zusammen in den Mond schauen, — sie erblickt dort ein lustwandelndes zärtliches Paar; er ruft entrüstet:

> Ei! Ei! Madam, warum nicht gar?
> Zwei Kirchentürme seh' ich klar! —

so geht es denen, die sich durch unmittelbares Bewußtsein zu höheren Einsichten erheben wollen. Hr. Fr. sieht *Kategorien;* und zwar *Kantische.* Darin ist er so vertieft, daß er S. 164 sogar in FICHTES erster Aufstellung der Wissenschaftslehre nichts weiter wahrnimmt, als *„einen Versuch, die Kantische Tafel der Kategorien abzuleiten!“* Die Wahrheit ist, daß FICHTE (den Rez. zur Zeit der Herausgabe der Wissenschaftslehre täglich sah und sprach) sich um die Kategorien beinahe nicht kümmerte: denn er sah in sich: *das gegen seine Schranke strebende Ich, welches im Begriff steht, sich absolut selbständig zu machen im Wissen, Wollen und Handeln:* in diesem *nisus* erscheint sich das Ich unendlich aufgehalten, und die unendliche Zeit mit der unendlichen Aufgabe erfüllend. Andere sehen bekanntlich in sich noch glänzendere Erscheinungen; wieder andere sehen

nur die gewöhnlichen Seelentätigkeiten. Wer sieht nun recht, und wer kann dem andern seine Augen geben? — Aber am schlimmsten wird die Sache dadurch, daß Hr. Fr. sich auch das Versehen KANTS aneignet, der die allgemeinsten *Prädikate*, d. h. Kategorien finden wollte in den Formen der *Verbindung zwischen* Subjekt und Prädikat, d. h. in den Urteilsformen. Ein Versehen, ganz ähnlich dem, in dem sogenannten kategorischen Imperative die Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit selbst zum Inhalte des Gesetzes zu machen. Dergleichen Fehler sollten doch nicht unaufhörlich wiederholt werden; es sind die offenbarsten Mißgriffe; Geniefehler, die man übersehen und vergessen muß. Hr. Fr. hingegen schmückt den Mißgriff aus; und zwar, welches wohl zu merken, nicht durch eine Beobachtung, sondern durch einen disjunktiven Schluß! Nach ihm *erkennen* wir *denkend nur im Urteil.* (Es ist so eben gezeigt, daß im Urteil *als solchem* niemals Erkenntnis liegt.) *Aber die Materie in Subjekt und Prädikat ist jederzeit aus der Anschauung entlehnt* (daß Anschauungen auf Begriffe führen, die sich mitten im Denken einer notwendigen Umwandlung hingeben. daß auf diese Weise auch die Begriffe von Substanz und Ursache entspringen, weiß Hr. Hofr. Fr. nicht; diese Möglichkeit ist für ihn nicht einmal ein problematischer Gedanke); *oder sie ist eine Wiederholung dessen, was zuvor schon in anderen Urteilen erkannt wurde* (die eben gerügte Unwissenheit hat nämlich die Folge, daß die wichtigsten Operationen sowohl des absichtlosen als des methodischen Denkens völlig verkannt, und das Denken für eine bloße Wiederholung gehalten wird). *Das Einzige also, was für unser Bewußtsein außer der Anschauung ursprünglich neu zu unserer Erkenntnis hinzukommt, ist die logische Form des Urteils* (die sich denn wohl durch einen magischen Zauber in eine *Materie* des Urteils verwandeln muß. Man höre nur, *wie!).* Es können metaphysische Begriffe als bestimmend die Materie des Urteils vorkommen, allein deren Deutlichkeit muß, da sie nicht aus der Anschauung genommen sein sollen, sich ursprünglich immer durch die bloße Form des Urteils ergeben haben. (Muß sich ergeben haben! Offenbare Gewalt, welche den Begriffen gedrohet wird.) So werden z. B. Begriffe, wie Wesen und Eigenschaft, Ursache und Wirkung, und noch mehr ihre untergeordneten, wie Masse, Anziehungskraft usw., oft in der Materie der Urteile vorkommen, sehen wir aber darauf zurück, was hier die Grundbegriffe, wie Wesen und Ursache, bedeuten, so läßt sich dies nur durch Beziehung auf gewisse Urteilsformen deutlich machen. (Durch Beziehung? Das ist Unterschleif. *Die Urteilsform selbst* sollte sich ja in die Materie verwandeln. Statt dessen kommt nun folgende Deutelei zum Vorschein:) „Eigenschaften z. B. denken wir in Prädikaten kategorischer Urteile; aber Wesen ist ein Gegenstand, wiefern er *nur* im Subjekt und nicht im Prädikate eines kategorischen Urteils vorgestellt werden *kann.* Ursache ist ein Gegenstand, wiefern er im hypothetischen Urteile vorgestellt wird, und *nur* in dessen Vordersatze, nicht aber im Nachsatze gedacht werden *kann!*" — An dieser Deduktion fehlen vier Punkte. Erstlich: zu zeigen, wie die kategorische Urteilsform, welcher Subjekt und Prädikat ganz gleichmäßig angehören, sich selbst so aus ihrem Gleichgewichte heraus versetzen möge, daß sie den Begriff von einem Etwas erzeuge, welches *nicht*

Prädikat, sondern *nur* Subjekt sein *könne*. Zweitens: zu zeigen, wie die hypothetische Urteilsform, welcher Vordersatz und Nachsatz gleichmäßig angehören, dergestalt aus dem Gleichgewichte komme, daß sie den Begriff von einem Etwas erzeuge, welches nur im Vordersatze und nicht im Nachsatze stehen könne. Drittens: zu zeigen, wie der völlig leere Begriff dessen, was nur Subjekt sein könne, wenn er wirklich aus der Urteilsform entstünde, alsdann irgend ein Gegebenes, falls dieses nicht schon *aus sich selbst* den nämlichen Begriff erzeugt hätte, finden, treffen, sich aneignen möge, — und zwar nicht infolge leerer Willkür, sondern mit Notwendigkeit, weil sonst keine Erkenntnis, sondern ein beliebiges Denken ohne Wert und Gewicht daraus entstehen würde. Viertens: zu zeigen, wie der leere Begriff dessen, was nur im Vordersatze eines Urteils gedacht werden könne, wenn er sich aus der Urteilsform ergeben hätte, dann durch irgend eine rechtmäßige Verbindung mit einem bestimmten Gegebenen sich dergestalt realisieren möge, daß man die Überzeugung erhalte, dieses Gegebene sei eine Ursache, — wofern nicht *das Gegebene selbst* (wie es wirklich der Fall ist) sich als Ursache zu erkennen gegeben hätte. —

Man frage sich nun, ob die obige Deduktion, fehlerhaft wie sie ist, eine *Beobachtung* heißen dürfe? Ob der falsche *Schluß*, wobei die notwendige Umwandlung der aus der Anschauung entstehenden Begriffe, — die wenigstens als möglich zugelassen werden mußte, wenn überall daran gedacht wurde, — aus der Disjunktion weggelassen war, eine *Zergliederung* heißen könne? Ob das Ausbessern der mangelhaft gefundenen Kantischen Deduktion durch einen darauf genäheten Flicken irgend eine Ähnlichkeit habe mit dem versprochenen und vorgeschriebenen Verfahren? Wäre es mit dem Beobachten und Zergliedern Ernst gewesen; wäre nicht die Geläufigkeit des Erschleichens, um alte Vorurteile zu befestigen, aller Beobachtung vorgesprungen; so würde der Verf. nicht so geringschätzig von des ARISTOTELES Kategorien geredet haben, die wenigstens minder verkünstelt sind, als die Kantischen, und der reinen echten Beobachtung weit näher liegen wie diese. Merkwürdig hätte es für den Verf., der den ARISTOTELES so hoch stellt, allerdings sein sollen, daß derselbe dort, wo er die Kategorien aufzählen will, die Urteilsform ganz ausdrücklich beiseite setzt; er beginnt nämlich: *τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει, ἢ ποσὸν* usw. Es würde auch gar nicht geschadet haben, die *οὐσία* an ihren rechten Platz ganz vorn zu stellen, da alle anderen Kategorien sie voraussetzen; und wenn man dieselben besser zusammenstellen wollte, so ließ sich dazu wiederum ein Wink benutzen, den ARISTOTELES anderwärts gibt, wo er die *ὕλη*, *μορφὴ* und *στέρησις* in eine Reihe bringt. Es ist nämlich klar, daß die *οὐσία* gleich anfangs in dem doppelten Gegensatze erscheint gegen ihre Bestimmungen, und gegen dasjenige, was eine Negation in sich schließt; unter diese beiden Rubriken lassen sich die anderen Begriffe ziemlich leicht ordnen. Ob aber eine *geschlossene* Kategorientafel erwünscht sei, ist eine große Frage; wenn man strenge Wahrheit mehr liebt, als symmetrische Spiele, so wird man leicht einsehen, daß es besser ist, die untergeordneten Begriffe wegzulassen, als z. B. die Limitation, welche ein Größenbegriff ist, fälschlich unter die Qualität, und die Wechselwirkung, welche nur eine

nähere Bestimmung der Kausalität ist, neben diese zu stellen, als ob sie ihr koordiniert wäre usw.

Gesetzt aber endlich, die Kategorientafel sei vorhanden, gleichviel wie: was soll nun die Metaphysik damit gewinnen? Die Grenzen dieser Blätter erlauben nicht, den Hrn. Verf. so ausführlich, wie bisher, weiter zu begleiten; es findet sich aber im § 65 eine Stelle, die wir für hinlänglich halten, um durch Anführung derselben unseren Bericht zu erstatten über das, was in dem vorliegenden Buche den Gewinn der Kategorienlehre ausmacht: „Die ganze metaphysische Verhältnislehre zeigt uns, wie die Kategorie des Wesens der eigentliche Grundbegriff der ganzen Metaphysik ist, indem wir das Dasein keiner Beschaffenheiten denken können, ohne sie auf die Zustände von Wesen, in denen sie sind, zu beziehen.“ (Sehr wahr! Eben darum war der alte Name Ontologie eine richtige Bezeichnung des Anfangspunktes, wenn gleich nicht der *ganzen* allgemeinen Metaphysik; und aus dem nämlichen Grunde gehört die *οὐσία* an die Spitze der Kategorien.) „Die Kategorie der Ursache fordert hingegen für die Anwendung, daß erst Veränderung als Wirkung gegeben werde“ (hätte heißen sollen: daß erst Veränderung gegeben, und dann eingesehen werde, sie müsse als Wirkung gedacht werden), *„wie aber Veränderung möglich sei, läßt sich gar nicht ausdenken, sondern nur aus der Erfahrung lernen.“* (Hier beginnt der Irrtum! Es scheint indessen doch, daß der Hr. Verf. etwas von derjenigen Verwunderung hier gefühlt habe, von welcher ARISTOTELES sagt: *διὰ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν*, er fährt nämlich fort:) „Wie es möglich sei, daß das Dasein eines Zustandes auf eine Zeit folge, in der es noch nicht war, das können wir nur durch den Regelbegriff der Bewirkung denken, *mit welchem wir aber nur eine Voraussetzung von blinder Notwendigkeit machen, die aus nichts anderm mehr begriffen werden kann.“* Also hier ist für Hrn. Hofr. Fr. die Welt des Denkens und Forschens wie durch eine eherne Mauer begrenzt! Er *fühlt* sich hier eingeschlossen, er könnte auch, wenn er das, was andere neben ihm unternommen haben, zu beachten würdigte, wohl wissen, daß nicht jedermann hier still steht, sondern daß es Untersuchungen gibt, welche weiter gehen. Er aber will nicht weiter! Ihm genügt die *blinde* Notwendigkeit, denn die Kategorientafel enthält auch nach seiner jetzigen Bearbeitung noch immer nichts, was die Augen öffnen könnte! Und dies war es, was wir zu berichten hatten. Sollen wir wirklich dies blinde Buch für eine Metaphysik gelten lassen? Wo schon Verwunderung ist, da ist auch Antrieb und Stoff zum weiteren Denken: und erst derjenige wird eine Metaphysik lehren, welcher die Linie, deren Richtung durch diese Verwunderung gegeben ist, wirklich zieht und darstellt.

Wie sehr sich Hr. Fr. in seiner Unwissenheit gefällt, und wie auffallend er dadurch gleichwohl seinen Gegnern sich preisgibt, dies war dem Rez. längst an einer Stelle im zweiten Bande der neuen Kritik der Vernunft aufgefallen, die hier angeführt werden mag, denn es ist einerlei, ob man das ältere oder das neueste Buch zitiert. Es ist dort im § 148 die Rede von der Idee der Gottheit, welche nach Hrn. Fr. als der heilige Grund der höchsten Ordnung der Dinge, nach der Kategorie der Ursache,

nicht aber nach der Kategorie der Substanz soll gedacht werden. „Bei keiner Idee (sagt er) kommt uns die große Exzeption des Kritizismus so sehr zu statten, wie bei dieser höchsten Idee der Vernunft, daß wir nämlich hier an den Schranken unseres Gesichtskreises auf unsere *positive Unwissenheit* (!) kompromittieren. Wir können uns die Gottheit nur als Grund denken, wodurch das Ungleichartige vereinigt wird (?), nicht als Substanz für eine Gleichsetzung von Allem in Einem. Jeder Versuch zur Anwendung kann uns die Widersprüche einer substantiellen Vereinigung alles Seins im Sein der Gottheit deutlich machen. Wenn wir die Gottheit *nur* als den Grund der ewigen Ordnung der Dinge denken, so beschränken wir uns wie billig, da wir positiv nur die Erscheinung zu erkennen vermögen, auf unsere *Unwissenheit in Rücksicht des wahren Verhältnisses vom ewigen Sein gegeneinander,* und des vollendeten Verhältnisses, worin unsere Ansicht der Dinge zu ihrem wahren Sein steht; wir erkennen die Rechte eines bloßen *ahnenden Gefühls* aus der Beurteilung des Schönen, um das Verhältnis des Endlichen zum Ewigen zu fassen.“ (Was ahnen wir denn beim Häßlichen?) „Wollen wir hingegen positiv alles Sein in der einigen Substanz der Gottheit vereinigen, dann bleibt die Nebenordnung des Endlichen und Ewigen ganz undenkbar. Da hier alles Sein nur das eine und höchste ist, so ist nichts, *dem* nur *erscheinen* könnte; es ist nur ein An-Sich, aber kein wechselndes Bild der Erscheinung möglich. Nur von einem unheiligen Willen läßt es sich denken, daß er sich selbst zur Erscheinung werde, indem das Heilige gar nicht in die Natur eintreten kann.“ Rez. ist über die Verwerflichkeit und Unwahrheit des Pantheismus mit Hrn. Hofr. Fr. vollkommen einverstanden; eben deswegen ist es ihm widrig zu sehen, wie derselbe den Gegnern einen leichten Sieg bereitet. Zuvörderst wird jedermann fragen, ob denn die Kategorie der Ursache jener der Substanz entgegenstehe, wie das Nicht-Wissen dem Wissen? Ob man die vorhin gerühmte Exzeption nicht auch ebensogut bei der letzteren anbringen könne? Warum muß man denn gerade mit Schelling eine Geschichte von der Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten erzählen? Kann man nicht auch sagen: wir wissen nicht, *wie* alle Dinge in Gott seien; es genügt uns zu wissen, *daß* sie es sind? Wenn einer so spräche: so würde Hr. Fr. ohne Zweifel erwidern, diese Unwissenheit sei nur vorgeschützt, und helfe zu nichts, denn es sei auch ohne nähere Angabe des *Wie* doch noch immer gleich unerträglich, die Welt mit ihrem Schein und ihren Mängeln in das heilige Wesen hinein zu versetzen.

Gerade nun so werden mit ihm die Gegner verfahren. Sie werden ihm die Frage vorlegen, ob denn sein Nicht-Wissen soweit gehe, daß er über den Satz des Spinoza: *una substantia non potest produci ab alia substantia,* keine bestimmte Entscheidung wage? Da er positiv die Kategorie der Ursache anwende, und da er ohne Zweifel Gott als Substanz denke: so könne er sich nicht entziehen, dem Des-Cartes beizustimmen, welcher im ersten Teile der *principiorum philos.* (§ 51) sagt: *per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes non nisi ope*

concursus Dei existere posse percipimus. Nun sei aber dies die bekannte schlüpfrige Stelle, wo aus der Lehre des DES-CARTES der Spinozismus hervortritt. Nämlich DES-CARTES selbst fährt an jener Stelle unmittelbar also fort: *atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et rebus univoce, hoc est, nulla eius nominis significatio potest distincte intelligi, quae ipsi et creaturis sit communis.* Mit andern Worten: die Dinge sind keine wahren Substanzen; ihr Sein liegt in Gott, und kommt gar nicht aus ihm hervor; sondert sich nicht von ihm ab. Also bleibt alles in Gott; er ist, wie nach SPINOZA, die *causa immanens, non vero transiens.* — Es hat also nichts geholfen, zwei Kategorien steif und starr einander gegenüber zu stellen; die eine geht über die andere; wer mit der Ursache anfängt, der muß mit der Substanz endigen. In unserer Zeit ist der Spinozismus so allgemein bekannt geworden, er ist sogar der Kirche so künstlich genießbar gemacht, daß eine Gedankenfolge, wie die eben erwähnte, beinahe allen denkenden Köpfen geläufig ist. Wenn man sich ihr entgegen stellen will, so muß man es auf eine nachdrücklichere Weise tun, als durch ein Vorschützen von Unwissenheit, welches an jenes ἡσυχάζειν des Chrysippus erinnert, wodurch bei der Frage, ob drei schon viel, oder nur wenig sei, die Scheidewand zwischen wenig und viel sollte erkünstelt werden. *Quid ad illum,* sagt hier CICERO, *qui te captare vult, utrum tacentem irretiat te, an loquentem?*

Wir vermeiden es absichtlich, dem Hrn. Verf. weiter ins Einzelne zu folgen. Auf den zweiten Abschnitt, die Metaphysik der Natur, wird Rez. vielleicht bei einer andern Gelegenheit zurückkommen. Das dritte Kapitel, psychologischen Inhalts, könnte Rez. am meisten in Versuchung setzen, dagegen zu opponieren; allein es ist ihm noch nicht recht klar geworden, ob die dort in Schutz genommenen Grundvermögen des Geistes zu den Dingen gehören, welche Hr. Hofr. Fr. *weiß, ohne daran zu glauben,* oder zu denen, woran er *glaubt, ohne davon zu wissen.* Soviel ist offenbar, daß dem dritten Abschnitt die Weltansicht im Glauben vorbehalten ist; die glaubende Vernunft muß aber doch wohl zu den Dingen gehören, woran *geglaubt wird;* während andrerseits die zeitliche Existenz des Ich, wiewohl ihre innere Erscheinung innig verflochten ist mit der Selbstanschauung der Vernunft, unmöglich einen andern Platz bekommen kann, als den im Gebiete des Wissens, woran bekanntlich *nicht geglaubt wird.* Wie nun dem auch sei: Rez. empfindet wenigstens für jetzt keine Neigung, seine eigne, erst kürzlich in gehöriger Ausführlichkeit vorgetragene psychologische Lehre polemisch wider Hrn. Fr. zu richten, sondern wünscht demselben Zeit zu lassen, diese erst im Zusammenhange kennen zu lernen. Was nun vollends die am Ende vorgetragenen ethischen und religiösen Grundsätze anlangt, die laut dem obigen, mit allen Schwierigkeiten der Metaphysik verwickelt sein sollen: so ist dabei gar nichts anderes zu tun, als sie völlig zu ignorieren, solange man nicht entweder über die metaphysischen und psychologischen Voraussetzungen sich wird verständigt haben, oder bis es dem Hrn. Verf. gefallen wird anzuerkennen, daß Sittlichkeit und Religion Gegenstände des allgemeinsten, menschlichen Bedürfnisses sind, die man in eine für sie so mißliche Stellung, wie dort am Ende der Metaphysik, gar nicht bringen darf. Gegenwärtig schon

darüber zu disputieren, könnte gar zu leicht auf empfindliche, gegenseitige Kränkung hinauslaufen. Man erträgt es wohl, — oder sollte es wenigstens ertragen, — über theoretische Gegenstände einander die zuwiderlaufenden Meinungen mit natürlicher Lebhaftigkeit entgegenzustellen: allein in dem Tadel der sittlichen Grundsätze scheint etwas zu liegen, das dem Charakter Vorwürfe machen will; und dasselbe gilt von religiösen Überzeugungen. Daher scheint es eine notwendige Regel des philosophischen Streites zu sein, sich solange als möglich am Theoretischen zu halten, um nicht Erbitterung zu veranlassen; obgleich freilich das Interesse des Publikums am leichtesten gewonnen wird, wenn der Strom der Rede und Gegenrede sich über die höheren Gegenstände ergießt. Eine andere notwendige Rücksicht im Streite, die aber ebenfalls das Interesse der Zuhörer schwächt, liegt darin, daß nicht eher allgemeine Urteile gefällt werden, bis man die einzelnen Behauptungen des Gegners bestimmt hervorgehoben hat. Wie sehr nun auch die zahlreichen Freunde des Hrn. Verfs. mit der gegenwärtigen Rezension unzufrieden sein mögen: so werden sie wenigstens anerkennen müssen, daß mit den eigenen Worten des Hrn. Verfs. ist berichtet, und die viel leichtere Manier, sich hoch über den Gegner zu stellen, um nur die äußern Umrisse seiner Lehre zu kritisieren, beinahe gänzlich ist verschmäht worden. Indessen ist es jetzt, nachdem des Einzelnen genug pünktlich hervorgehoben und beleuchtet worden, allerdings noch nötig, eine ganz kurze allgemeine Bemerkung beizufügen, damit nicht unter den Einzelheiten die Hauptsache scheine verschüttet zu sein. Und hier würden wir zuerst, wenn dies nicht überflüssig wäre, die ausgezeichnete Gelehrsamkeit des Hrn. Verfs. rühmend anerkennen, desgleichen die logische Klarheit, den umfassenden, alle Teile der Philosophie und der damit verwandten Wissenschaften beherrschenden Blick; die unverdrossene Tätigkeit, und selbst den Erfolg, womit derselbe sich es angelegen sein läßt, das philosophische Studium teils überhaupt im Gange zu erhalten, teils insbesondere gegen den Verfall zu sichern, welchen unlogische Köpfe mit falscher Genialität und großer Anmaßung ihm zu bereiten im Begriff waren. Wie sehr wir aber auch im allgemeinen von aufrichtiger Achtung für den Verf. durchdrungen sind: so kann doch, wenn die vorstehenden Bemerkungen einiges Gewicht haben, das Urteil über das vorliegende Buch nicht anders als ungünstig ausfallen. Es ist weder ein Werk der wahren Beobachtung, noch der wahren Spekulation. Es fehlt darin ganz und gar die Bewegung des metaphysischen Denkens. Vorurteile stehn an der Stelle eigentlicher Tatsachen, die den Antrieb zur Nachforschung enthalten; und eben die nämlichen Vorurteile fesseln das Denken, so daß es nicht von der Stelle kommen kann. Darum mußten notwendig die Resultate für den Verf. selbst so ungenügend ausfallen, daß er die doppelte Nothilfe des Glaubens und Ahnens längst vorher eintreten ließ, ehe die spekulativen Bedürfnisse auch nur wahrhaft zur Sprache gekommen waren. Die Schellingsche Schule wird das Buch tot nennen; sie wird mit erneuertem Stolze ihre eigene Lebendigkeit rühmen, und sie wird nicht ganz unrecht haben. Fries hat von der Fichteschen Lehre stets nur die Kehrseite gesehen; er hat nie die Bewegung begriffen, welche eigentlich von Kant begonnen, sich durch jenen

notwendig weiter fortsetzte. Freilich sind hierbei FICHTE und SCHELLING nicht außer Schuld. Beide wiederholten den alten Fehler, der so bekannt ist unter dem Namen: Verwechslung des Denkens und Erkennens. Beide fühlten eine notwendige Bewegung in ihren Gedanken; anstatt aber dieser Bewegung eine regelmäßige Entwicklung zu verschaffen, träumten beide von einem Leben, welches nicht in *ihnen, als Denkern,* sondern in dem *Gegenstande* ihres Denkens sollte zu finden sein. Darum beschrieb FICHTE sein absolutes Ich als: *lauter Leben;* darum ließ SCHELLING sogar in der Gottheit eine Art von Gärungsprozeß entstehen, als ob das Urwesen eine Unruhe, ein natürliches Bedürfnis in sich trüge, sich ohne Zweck in alle Formen der weltlichen Dinge zu kleiden. Solche Lehren waren ebensowenig spekulativ als religiös. Dieses fühlte FRIES; anstatt aber den spekulativen Gedanken ihre notwendige Bewegung, dem Realen seine natürliche Ruhe zu lassen, verkannte er die Natur des begangenen Fehlers. Er behandelte nun den Kantianismus wie einen steifen und starren Dogmatismus; suchte sein Heil in Kategorien und logischen Formen; wollte diese erst rechtfertigen durch empirische Psychologie, dann verbessern durch Ideen und durch den Glauben; und verlor sich solchergestalt zu Hilfsmitteln, die der gemeine Verstand oft besser handhabt oder wenigstens ebensogut in seiner Gewalt hat, als der schulmäßig gebildete Denker, so daß man am Ende durchaus nicht begreift, warum, wenn die Sache so kurz abgetan wäre, die wahre Philosophie nicht längst das allgemeine, unbestrittene, gleichförmig anerkannte Eigentum aller gesunden Köpfe wäre, ja von jeher gewesen wäre. Die ganze Geschichte der Philosophie müßte auf diese Weise erscheinen als *viel Lärm um nichts!* So verhält sich aber die Sache ganz und gar nicht. Diejenige Bewegung der Gedanken, welche wir seit Thales und Anaximander bald rasch, bald langsam, doch immer in einiger Regung fortdauern sehen, und welche unter uns seit KANT neue Richtungen annahm, ist noch nicht an ihr Ziel gelangt; sie hat sich noch nicht in ihren Produkten erschöpft. Wir müssen in den vorhandenen Systemen, durch Vergleichung und Beiseitesetzung zufälliger Abweichungen, ihre wahre ursprüngliche Richtung zu erkennen suchen; wer alsdann in dieser wahren Richtung vorwärts geht, der fördert die Philosophie; wer aber die notwendige Bewegung aufhält, der verzögert bloß das, was doch irgend einmal geschehen muß, sei es mit, sei es wider sein Wollen und sein Reden. Dabei ist viel daran gelegen, daß diese Bewegung ihren natürlichen Kreis nicht überschreite; sie wird sonst stürmisch und bedenklich. Ursprünglich liegt sie in den Erkenntnisbegriffen; hingegen der Logik und Ethik teilt sie sich leicht mit, weil bei den wichtigsten Angelegenheiten unseres Nachdenkens alle drei Teile der Philosophie einander begegnen. Diese Mitteilung läßt sich verhüten, wenn man Logik und Ethik im voraus in Sicherheit bringt, ehe man die Metaphysik anfängt. Wenn man aber heutzutage sieht, wie die eine Schule von der Metaphysik aus die Ethik beherrschen will, und wie die andere sogar noch die Logik in den gefährlichen Wirbel hineinzieht: dann weiß man wahrlich nicht, welche von diesen Schulen an der Wahrheit näher, welche entfernter vorüberfahre!

Bouterweck, Friedrich, Die Religion der Vernunft. Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie. — Göttingen, bey Vandenhoeck & Ruprecht, 1824. X und 456 S. (1 Thlr. 16 Gr.)

Gedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1825, Nr. 82—84. SW. XIII, S. 424.

Die Philosophie (sagte kürzlich ein vielgelesenes Blatt) suche man ja so bald als möglich, nachdem sie ihren Traumumgang vollendet zu haben scheint, in ihr Grab wieder zu verschließen. Für SCHELLING, den größten und letzten Philosophen, ist sie, die zu lehren er durch eine ernste Notwendigkeit gezwungen ist, nur eine Schale, welcher er nach allen Seiten hin entwachsen ist, die er mit Unwillen trägt. Mit großer, tiefer Trauer beseufzt er das Verhängnis, das ihn an dieses Rad des Ixion gefesselt hat. Ganz anderer Meinung zwar scheint der Verf. des vorliegenden Buches zu sein; in seiner Vorrede heißt es: „Wie bei den Juden, als ihr Reich noch bestand, neben dem Jehovahdienste die ägyptische und phönicische Abgötterei sich erhielt, so hat sich im Gebiete der Religionsphilosophie bei den Deutschen der in der neuen Schule des Absolutismus erzeugte All-Eins-Gott neben den Gott gestellt, den PLATO, LEIBNIZ und KANT den wahren nannten, und der auch in der ganzen Christenheit bis auf die neuesten Zeiten so hieß.“ Woraus man sieht, daß der Verf. darum noch nicht die Philosophie verloren gibt, *weil etwa die All-Eins-Lehre schon seit zwanzig Jahren in ihrem Übergange zur Nicht-Philosophie begriffen ist.* Allein der Verf. läßt es auch seinerseits nicht an bedenklichen Zumutungen fehlen. Er sagt (S. 311 u. f.): „Wer nicht der äußeren Erfahrung, auf die sich der größte Teil unseres menschlichen Wissens beschränkt, *den Rücken zukehren kann*, den findet die Philosophie nicht auf dem Standpunkte der höheren Überzeugung, wo sie ihn erwartet. Wer nicht der Erfahrung den Rücken zukehren will, wenn von übersinnlichen Dingen die Rede ist, wird auch durch die Selbstbetrachtung der Vernunft nicht bestimmt werden, an eine göttliche Urvernunft zu glauben.“ — In welchem Zeitalter leben wir? In einem solchen, welches, um fromm sein zu können, zwei verzweifelte Sprünge auf einmal vornehmen zu müssen glaubt; es will der Philosophie, es will der Erfahrung den Rücken kehren! Ein solches Zeitalter ist in einer wahrhaft traurigen Lage. Man könnte in Versuchung geraten, es deshalb zu bedauern, wenn man nicht müßte, daß es daran ganz allein selbst schuld ist. Mit grenzenloser Unvorsichtigkeit behandelt es seit mehr als einem Vierteljahrhundert diejenigen Gegenstände, welche mit der größten Ruhe nach den längsten Vorbereitungen berührt werden müssen, wenn man wissen will, was in Hinsicht ihrer der menschliche Geist vermöge, und was nicht. *Die alte, jetzt ungebührlich verachtete Metaphysik war wenigstens behutsam, sie stellte ihre natürliche Theologie ganz ans Ende; nachdem sie der äußeren und inneren Natur nicht den Rücken, sondern, so gut sie es vermochte, das Auge zugewendet hatte.* Dadurch zeigte sie einen *besseren Willen*, eine *aufrichtigere Bestrebung*, als der *fromme Ungestüm* unserer Tage, der, obgleich er *nichts weiß*, dennoch sich einbildet, schon *an der Grenze des möglichen Wissens vorübergeflogen*

zu sein. Als nun die alte Metaphysik durch KANT in Verwirrung geriet: was hätte man tun sollen? Ebenso bald, als möglich, eine *neue Kirche stiften?* Gerade das Gegenteil! Man war nun der alten, vorhandenen Kirche, die längst die Bedürfnisse der Menschen kannte, und Übung besaß, sie zu befriedigen, die *achtungsvollste Bescheidenheit schuldig*; denn was sie wußte, nämlich (um das Mindeste su sagen) *das allgemeine Bedürfnis, das stand fest, und konnte nicht bezweifelt werden;* was hingegen die Philosophie zu wissen geglaubt hatte, nämlich die Natur der Dinge und des Geistes, das war zweifelhaft geworden, und mußte nach allen Seiten hin Gegenstand neuer Untersuchungen werden, deren Ende abzusehen nur diejenigen sich einbilden konnten, deren Auge durch ihre eigenen Irrtümer verblendet war. Wollte man den Zustand der Ungewißheit abkürzen, so mußte man die *größte Eile* in der größten *Gründlichkeit* suchen. Aber was geschah? *Die tiefere Spekulation* FICHTES suchte man zu unterdrücken, statt sie zu verbessern; die nach allen Richtungen *umherschweifende Phantasie* SCHELLINGS fand nicht bloß Gönner, sondern auch solche Gegner, von denen sie mehr, als durch jene, begünstigt wurde, weil dieselben ihr das ganz unverdiente Kompliment spekulativer Wissenschaftlichkeit machten; und ihr den Schein gaben, *als würde in dem Angriffe auf* SCHELLINGS *Lehre alles Wissen, alles, was der denkende Geist vermag, auf einmal angegriffen.* Dies Benehmen gab eine *Blöße*, die noch auf lange Zeit hin eine *Schmach des Jahrhunderts* sein wird; und es ist die wahre *Ursache des kläglichen Verzweifelns an Philosophie und Erfahrung* zugleich, wovon wir oben die Proben gesehen haben. Der Vorwurf dieses Benehmens fällt nicht auf SCHELLING; daß ein so lebhafter Geist sich Bahn zu machen suchte, war natürlich; und er hätte ein anderer sein müssen, als er war, um seine Fehler zu vermeiden: was aber soll man von einem gelehrten Publikum sagen, das die Natur eines solchen Phänomens so schlecht kannte und so unrichtig behandelte?

Wir haben die Reihe von Erscheinungen, zu welcher das vorliegende Buch, infolge seiner eigenen Erklärungen, muß gerechnet werden, im allgemeinen bezeichnet, um desto leichter die eigentümlichen Vorzüge des Verf. hervorheben zu können. Daß man seine Meinungen großenteils dem Zeitalter, seine anziehende, musterhafte Schreibart hingegen ihm selbst zuschreiben müsse, wird nicht leicht jemand bezweifeln. *Das Buch wird viel gelesen werden,* weil es in seiner Lesbarkeit wenige seinesgleichen hat; denn hier ist nichts von Verkünstelung, nichts von Vernachlässigung des Stils; zwei Klippen, *zwischen denen unsere philosophische Literatur so arg* umhergeschleudert wird, daß mancher an beiden zugleich scheitert, während doch *keiner klassisch* werden kann, der sich nicht vor beiden zu hüten weiß. Über den Inhalt des Buchs finden wir den kürzesten, übersichtlichen Bericht in den folgenden Worten der Vorrede: „In dieser Religionsphilosophie wird man leicht eine *Schwester*, nicht Tochter, *der Jacobischen Philosophie* erkennen. Sie darf auf Freunde rechnen, die ihr nichts übel nehmen werden, daß sie sich durch mehrere ihr eigentümliche Züge nicht unwesentlich von jener unterscheidet. *Eine neue Analyse des menschlichen Erkenntnisvermögens schien nötig, um die Elemente und die Grenzen des menschlichen Wissens in Beziehung auf die religiösen Ideen genauer nach-*

zuweisen. Diese Untersuchungen mußten wieder erst eingeleitet werden durch eine vorläufige Musterung nur gar zu vieler Wörter, um deren Vieldeutigkeit zu entfernen. Auch dem Atheismus, Pantheismus, Hylozoismus war es nötig, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Nach solcher Vorbereitung erst konnte der reine Theismus mit Sicherheit auftreten." Demgemäß zerfällt das Werk in vier Abhandlungen, deren letzte, wie natürlich, die längste ist; sie macht beinahe die Hälfte des Ganzen aus. Man erwarte nun hier keinen weitläufigen, am wenigsten einen vollständigen Auszug. Bücher von so *bedeutendem Gehalte und Wert* können nicht ausgezogen werden; der Zweck der Rezension ist in solchen Fällen zunächst Einladung zum Anschaffen des Buchs und zum Lesen. Ferner setzt auch der Rez. voraus, daß jeder Leser das Werk auf eigene Weise durchdenken werde; und weit entfernt, im Namen aller Leser urteilen zu wollen, muß er vielmehr gar sehr gegen den Vorwurf solcher Anmaßung protestieren, weil er sich seines Rechts, freimütig zu sprechen, bedienen will, ohne, gleich dem Verf., auf entgegenkommende Freunde zu rechnen.

Zuerst ist zu bemerken, daß der Plan des Werkes eine deutliche Ähnlichkeit mit dem Plane der alten Metaphysik zeigt, die man wohl nicht bloß für zufällig halten darf. Denn der reine Theismus steht hier nicht bloß überhaupt in der vierten Stelle, wie die natürliche Theologie, sondern er wird vorbereitet durch Lehren vom Geiste und von der Materie, wie jene durch Psychologie und Kosmologie; und auch der Platz der alten Ontologie ist wenigstens bezeichnet durch die vorausgeschickten Worterklärungen. Solche Annäherungen an die *alte Form der Philosophie, deren Umrisse richtig waren,* so mangelhaft sie ausgefüllt sein mochten, sind nicht gleichgültig; sie geben immer einige Hoffnung, daß wir das Ende des *revolutionären Zustandes* der Philosophie vielleicht noch erleben könnten, wenn nur die falschen Systeme etwas von ihrem starren *Eigensinne* fallen ließen, und statt der bisherigen *Trägheit im Denken,* einige neue Anstrengungen gemacht würden. Was aber der Verf. durch diesen Plan ausrichten wollte, scheint etwas schwerer zu begreifen: man sollte meinen, er habe zu einem solchen Ziele, wie es ihm vorschwebte, einen Umweg genommen. Man hat oft genug von Menschen gesprochen, die besser seien, als ihr System; hier möchten wir fragen, ob nicht das System (verglichen mit der Lehre, die es begründen soll), besser sei, als die individuelle Ansicht, welche am Ende zum Vorschein kommt. Wir wissen, daß wir, am Ende, der Erfahrung den Rücken kehren sollen! Wozu nützt es, uns hierzu durch eine Menge von Betrachtungen vorzubereiten, die nur dienen können, uns in die Erfahrung zu vertiefen? *Je länger sich einer mit der inneren und äußeren Natur beschäftigt, je mehr er davon begreift, desto weiter entfernt sich seine ganze Sinnesart vom Mystizismus.* Dies erinnert uns an den Eindruck, welchen das Buch im ganzen auf uns gemacht hat. So viele *Klagen* wir darin *gegen den kalten Verstand,* mit einigem Überdrusse wegen der oftmaligen Wiederholung, lesen mußten, so wohltätig spricht doch ein sehr verständiger Geist uns daraus an, zu welchem wir uns hingezogen fühlen würden, auch wenn wir den Verf. sonst nicht kennten, und der uns auf den Gedanken bringt, es sei mehr

die besondere Richtung der Studien, als das Innere der Meinung und Gesinnung, was uns von ihm trennt. Gar mancher schon hat, nach einer alten Redensart, die *Vernunft unter dem Glauben* gefangen genommen, indem er gedachte ein Opfer bringen zu müssen, das er bei fortgesetztem Nachdenken weder nötig, noch möglich würde gefunden haben.

Durch den ersten Teil haben wir uns in ein Labyrinth von Wörtern und Meinungen mehr hinein-, als herausgeführt gefunden. *Wort-Erklärungen und vorläufige Sonderungen der Begriffe* sind zwar, wenn sie zweckmäßig gegeben werden, im Anfange größerer Werke willkommen, indem sie das Verstehen erleichtern und sichern. Aber es scheint, daß man *sich dabei sehr positiv ausdrücken, und vor zu vieler Auseinandersetzung dessen, wovon man abweicht, hüten müsse, wenn der Leser nicht soll verwirrt werden.* Der Verf. hingegen ist gleich anfangs bei den Spinozisten und Christen, bei JACOBI und KANT, bei Mystikern, Neuplatonikern und Skoeptikern; er ist überall und nirgends. Es fließen ihm Behauptungen aus der Feder, wie diese: „Das Christentum pantheistisch erklären zu wollen, könne sich nur eine alles verdrehende Sophistik erlauben;" und dicht daneben auch folgende: an dem All-Eins-Gotte sei einem religiösen Gemüte, das des Vertrauens zu einer göttlichen Vorsehung bedürfe, weniger gelegen, als an den Göttern des Heidentums, die doch wußten, was sie taten. Hiermit ist zwar Rez. völlig einverstanden: allein wie paßt dies zu der Überschrift, *problematische Ansicht der Religionen?* Was gewinnt dadurch die Bestimmtheit des Ausdrucks und der Begriffe? Was empfindet dabei der Anders-Denkende; und welche Steigerung bleibt nun noch übrig für die spätern Teile des Werks? — Und wenn weiterhin eingestanden wird, daß KANT und JACOBI denselben Begriff von Gott hatten, was hilft's, gleich hier von JACOBI zu erzählen, er habe KANTS Lehre als eine solche verworfen, *die alles Wissen in einen logischen Traum verwandele* (ob JACOBI so großes Unrecht begangen hat, wie dieser Ausdruck in sich schließt, erinnert sich Rez. in der Tat nicht), er habe behauptet, daß eine *konsequente Metaphysik notwendig Spinozismus und Pantheismus werden müsse* (dergleichen hat er leider! überall behauptet, gewiß nicht zur Ehre seines spekulativen Geistes), wenn sie *vom Begriffe des Urwesens ausgehe* (was sie gerade schlechterdings nicht darf, wenn sie nicht gleich anfangs zum Hirngespinst werden will, denn das Urwesen ist nicht gegeben, sondern wird gesucht), er sei ein *Schwärmer* gescholten (das geschieht, wenn man sich vor harten Ausdrücken nicht sorgfältig hütet, auch noch heute), bis man sich genötigt gesehen habe, zu gestehen, er müsse doch den Philosophen beigezählt werden (nämlich den sehr geistreichen *Liebhabern* der Weisheit, obgleich nicht den spekulativen Erfindern). — Was hilft's, fragen wir noch einmal, auf solche Weise im Eingange eines Werks, das den Leser gewinnen und überzeugen will, Gelegenheit zum Widerspruche zu geben, ja dazu unaufhörlich zu reizen? Wichtiger ist das Bekenntnis, daß *jener selbst die Sprache verwirrte, indem er zuerst seinen religiösen Glauben ein Gefühl nannte*; obgleich dies gänzlich sprachwidrig ist, denn ein Gefühl hat nicht, wie dieses der Fall des Glaubens ist, ein *vorgestelltes Objekt*, dergleichen nur dem *Vorstellen* entspricht, — und daß derselbe zum zweiten Male die Sprache verdarb, da

er sich nach der Weise des absoluten Idealismus des Wortes *Anschauung* bediente für dasselbe, was er zuvor Glaube genannt hatte. Nichts bringt ärgere Verwirrungen hervor, als wenn *ein System die Sprache des anderen reden will, ohne in den Sinn des anderen einzugehen.* — Schön dargestellt ist weiterhin die große Wahrheit, *daß nicht das spekulative, sondern das moralische Interesse aus dem Heiligen, was der Mensch anfangs mehr scheut, als verehrt, allmählich das Göttliche sich entwickelt.* „Je tiefer der Glaube an Gott, oder Götter, in das Gewissen eingedrungen ist; je mehr er das Herz erfüllt und die Handlungen leitet, desto religiöser, oder frömmer ist ein Mensch. Keine kalte Betrachtung, auch kein Mystizismus, der im Gefühle des Unendlichen schwelgt, kann für sich allein das wahrhaft religiöse Bedürfnis erzeugen, aus welchem die allgemeine Verbreitung der Religionen sich erklären läßt." — Rez. hätte erwartet, daß diese Überlegung des allmählichen Übergangs aus der *Scheu vor dem Heiligen* zu der *Verehrung des Guten*, den Verf. hinweggesetzt haben würde über die sonderbare Meinung von einer vorhistorischen, unmittelbaren Offenbarung der Gottheit, welcher er zwar nicht huldigt, aber *doch mehr einräumt als nötig ist.* Er hält die Auffassung eines *reinen Geistes* für eine schwer zu erreichende Abstraktion! Dem Rez. scheint dies ungefähr so, als wenn einer die prosaische Schreibart für schwerer hielte, als die metrische, und zwar aus dem Grunde, weil sie in der Geschichte später hervortritt. Die Fragmente des Parmenides lesen wir noch in Hexametern, und im Anfange finden wir einen ganz überflüssigen poetischen Bilderreichtum. Warum? *weil man geneigt war, das auszuschmücken, was man des Aufbewahrens wert achtete.* Nicht darauf kam es an, die Höhe der Abstraktion zu erreichen, sondern auf den Entschluß, nicht wiederum willkürlich von ihr herabsteigen, vielmehr auf ihr stehen bleiben zu wollen. Das Eine des *Parmenides* zu finden, mit gänzlicher Losreißung von der Sinnenwelt, kostete ohne Zweifel eine weit vollkommenere Abstraktion, als den *νοῦς* des Anaxogaras zu erreichen, der sich auf die Materie bezieht, die er bildet, so wie die Kraft sich bezieht auf den Stoff. Aber Parmenides bemerkte nicht, daß der einfache Vortrag seiner Lehre besser und würdevoller sein würde, als der geschmückte; und so *überhaupt ist es nicht das Einfache, sondern der Wert des Einfachen, sein Vorrang vor dem Verkünstelten,* was *spät erkannt, und nur durch einen Akt der Selbstverleugnung festgehalten wird.* Der Verf. sagt selbst, die Geschichte der neueren Metaphysik, des Christentums und der mit ihm verwandten Religionen beweise, wie leicht es dem Verstande werde, den Begriff von einem *rein vernünftigen* und *schöpferischen Urwesen* festzuhalten und vielfach zu verarbeiten, wenn er ihn einmal gefaßt habe; wir setzen hinzu: wenn er *ihn festhalten will,* oder vielmehr, wenn er ihn *festzuhalten sich getraut*, und nicht, wie es in den neueren Zeiten so gut, als in den älteren geschah, durch die Schwierigkeiten, welche in dem Zusammenfassen der Natur liegen, davon abgelenkt wird. Weiterhin gedenkt der Verf. noch der unsittlichen Torheiten, zu welchen die *schmutzige Symbolik des mystischen* Kultus bei den Griechen geführt hatte, und welche die älteren Römer mit ihren Begriffen von der Würde der Götter unvereinbar fanden. Was aber ist diese Symbolik, die auch jetzt noch Lob-

redner findet, anders, als der *Erfolg der natürlichen Neigung, das Einfache, was man hatte oder haben konnte, so bunt, als möglich, auszuschmücken;* und was anderes, als ein geläuterter Geschmack, kann dieser Neigung widerstehen? Sobald der Strenge des reinen Geschmacks Abbruch geschieht durch die *Sucht nach Unterhaltung* (und wo geschähe das nicht?), so fordert die Menge einen *prunkenden* und *lärmenden* Kultus; ein Bestreben, das wir in der heutigen Zeit nur zu gut kennen, obgleich es bei uns für jetzt wenigstens durch eine gute alte Sitte gezügelt wird. — Wir haben uns bei diesem Punkte lange aufgehalten, weil derselbe einen sehr großen indirekten Einfluß auf die Hauptsache hat. Indem der Verf. sich nachgiebig zeigt gegen die Meinung, *als habe sich die Gottheit lange vor aller Philosophie den Menschen kund getan,* nähert er sich seinem Gegner Schelling, der in der Schrift: *Philosophie und Religion*, ebenfalls annimmt, die *Menschengattung habe die Erziehung höherer Naturen genossen*, weil er es unbegreiflich findet, wie dieselbe sich solle von selbst aus der Tierheit zur Vernunft emporgearbeitet haben. In der Tat, *eine mangelhafte Psychologie muß das unbegreiflich finden;* und Liebhaber luftiger Kombinationen, die das Publikum für Spekulationen hält, sind dann leicht genug fertig mit einer Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und was sonst noch zu der, treffend sogenannten Naturgeschichte Gottes gehört.

Indem wir aber der Psychologie erwähnen, stoßen wir an den Stein, welcher das eigene Gebiet der *Jacobischen* Schule bezeichnet. Dieser Stein dünkt uns völlig roh und unbehauen; man verlangt gleichwohl von uns, daß wir ihn als eine schöne Bildsäule des *Glaubens* achtungsvoll begrüßen sollen; weigern wir uns dessen (weil unsere Augen nun einmal nicht das mindeste von einem Werke der Kunst daran zu erkennen vermögen), so will man uns nicht über die Grenze lassen. Wir müssen also draußen bleiben. Wenn der Leser noch nicht errät, wovon die Rede ist, so soll der Bericht über die zweite Abhandlung es ihm sogleich sagen. Dieselbe ist überschrieben: *Die Wissenschaft und der Glaube in ihrer Beziehung auf Religion.* Darin wird wider den Idealismus gestritten, wobei zuerst die Sinnlichkeit, sonst die Gegnerin der Vernunft, in den Schutz derselben aufgenommen wird. „*Denn von einem unmittelbaren Akte der Vernunft geht das Urteil aus, daß durch die sinnliche Anschauung eine von unserer Subjektivität verschiedene Außenwelt sich uns kund tut.*“ Zweifelt der Leser, daß dies Urteil wahr, daß es ein Akt der Vernunft, und zwar ein unmittelbarer Akt derselben sei, verlangt er den Beweis, so müssen wir ihm sagen, daß dieser Satz, weit entfernt, selbst bewiesen zu werden, vielmehr dem Vorhergehenden als Beweis nachfolgt. Nämlich man liest unmittelbar zuvor: „*Die beliebige Vorstellung*, man bilde sich nur ein, etwas von der Anschauung Verschiedenes durch die Anschauung zu erkennen, *liegt im erweislichen Streite mit der Vernunft.*“ Also mit beliebigen Vorstellungen haben die Sophisten, Skeptiker und Akademiker, haben später Descartes, Kant und Fichte sich soviel zu tun gemacht! Denn man soll doch wohl Kant hier nicht etwa deswegen ausnehmen, weil er noch ein unbekanntes, völlig unbestimmbares Ding an sich, hinter den Erscheinungen mehr vermutete, als eigentlich behauptete? Eine solche Ausnahme würde schlecht zu dem Ausdruck *Offenbarung* passen, den diese

Schule so feierlich, daß man Mühe hat, ernsthaft dabei zu bleiben, von dem in *sinnlicher* Anschauung *unmittelbar* (!) kund gegebenen, außer uns wirklichen Objekten gebraucht.

Da hier Rez. überall soviel von der Tatsache las, daß man den Sinnen zu *trauen* pflegt, und dagegen nichts von den zahlreichen und höchst dringenden Gründen, derentwegen die philosophierende Vernunft den Sinnen *mißtraut* und mißtrauen muß; so schlug er eilig das S. 84 zitierte Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften nach, worin weiter ausgeführt sein soll, „daß die philosophische Überzeugung von der Wirklichkeit einer durch die sinnliche Anschauung erkennbaren Außenwelt nicht auf einem Schlusse, sondern auf einem *mit der Anschauung zusammentreffenden*, ursprünglichen Vernunft-Akte beruht; und daß dies Zusammentreffen *ein unauflösliches Rätsel sei!*" In dem genannten Lehrbuche des Verfs. findet sich nun zwar eine logische und eine transcendentale Apodiktik; die erste enthält die Resultate, daß dem diskursiven Erkennen etwas zum Grunde liegen müsse (daran zweifelt niemand), daß ferner dasselbe bloß subjektiv sei, insofern es kein Objekt, was jenseits des Reiches der Begriffe liegt, für sich allein darstellen würde; daß Gründe mehr sind als Grundsätze (soweit kann man alles unter gehörigen Bestimmungen zugeben): die *transcendentale Apodiktik* aber lehrt: ein *Instinkt*, dessen sich niemand erwehren könne (?), nötige uns die Meinung ab, daß da, wo wir unsere Sinne objektiv *affiziert* fühlen, etwas Äußeres sei, welches einen Eindruck auf uns mache; dieser Instinkt lasse sich aus der Sinnlichkeit allein nicht ableiten, sondern nur aus ursprünglicher Verbindung der Sinnlichkeit mit der Vernunft; durch einen *ursprünglichen Reflexionsakt*, der ein Denken sei, aber kein Schließen. Was ist nun mit dem allen gewonnen? Wird die Psychologie an diese Behauptungen glauben darum, weil der Verf. es befiehlt? Und gesetzt, sie hätte kein helleres Licht, um jene vorgeblichen Reflexionsakte, samt der vorgeblichen Ursprünglichkeit derselben zu beleuchten, und die mannigfaltigen, dahinter verborgenen Prozesse vor Augen zu stellen, was wird die Metaphysik dazu sagen? Diese kümmert sich gar nicht um das Ableiten aus einem Instinkte, sondern sie fragt, ob die Aussage dieses Instinkts, die sie seit zwei Jahrtausenden verdächtig gefunden hat, nun endlich etwas Besseres zu ihrer Rechtfertigung mitbringe, als bloße dreiste Wiederholung dessen, was man längst weiß, und unter dem verrufenen Namen *der Berufung auf den gesunden Menschenverstand* längst zurückgewiesen hat. Freilich kennt man die Gewalt, womit jede Schule sich über ihre offenbarsten Schwächen und Gebrechen selbst täuscht; dennoch ist es kaum zu begreifen, wie ein, der Geschichte der Philosophie so kundiger Gelehrter, wie Hr. Hofr. B. ist, hoffen konnte, hier auch nur das geringste merkliche Gewicht in die, seit so langen Zeiten schon schwebende Wagschale gelegt zu haben. Wenn er es nicht liebt, an FICHTE erinnert zu werden, so sind ja die älteren Schriften REINHOLDS voll von Stellen, die jedem Unbefangenen deutlich genug zeigen können, daß es ganz vergeblich ist, sich so kurz aus der Sache ziehen zu wollen. Als REINHOLD den 17. Paragraph seiner Theorie des Vorstellungsvermögens schrieb, und hier unter andern den Satz: *Das Ding an sich ist nicht vorstellbar; wie sollte es erkennbar sein?* — wo war

da jener Instinkt und jene Offenbarung? Wo war die Vernunft mit ihrem ursprünglichen Reflexionsakte? Was hinderte die bekannte, höchst lautere, und gegen die leiseste Stimme eines inneren Zweifels höchst reizbare, Wahrheitsliebe des Mannes, daß sie nicht inne wurde der Sprache des Instinkts, die so entscheidend sein soll, und sich beim Verf. oftmals in so starken polemischen Ausdrücken vernehmen läßt? Ja noch mehr! Wie sehr unrecht tut der Verf. sich selbst, wenn er in Beziehung auf seine früheren Schriften sich den Vorwurf macht, einem Instinkte untreu gewesen zu sein, dessen sich zu erwehren eine Art von Empörung gegen die bessere Natur, nach seiner jetzigen Lehre, sein muß! Er hat keine Ursache, sich selbst, kein Recht, andere also anzuklagen. Aus seiner, im wesentlichen richtigen, nur mit einigen Fäden alter falscher Psychologie unnütz umwickelten, *logischen Apodiktik,* folgt gar nicht das *transcendentale Staunen* über vorgeblichen Instinkt und ursprünglichen Reflexionsakt (die Vertiefung in dieses unfruchtbare Staunen ist der ganze Grund des Fehlers), sondern es folgt, *daß man nun genau untersuchen muß, welche Art der Anregung und Aufforderung das diskursive Denken, welches für sich allein freilich leer und unbedeutend sein würde, durch das Gegebene der Anschauung erhalte. Dieser Aufforderung genau folgen im eigenen Denken, heißt, richtig philosophieren.* Etwas anderes kann der Mensch weder leisten noch wollen. Das Wort *Glaube* kommt hier zu früh; denn die Anschauung ist eine unwidersprechliche Tatsache; die Notwendigkeit eines dadurch bestimmten Denkens ist es ebenfalls; und solches Denken, wenn es Gegenstände außer sich setzt, ist *das wahre Erkennen*, weil, wenn es die also gesetzten Gegenstände aufheben wollte, auch die zu Grunde liegende Anschauung mit aufgehoben werden müßte, welches unmöglich ist. Aber der Weg dieses Denkens, bis es auf reale Gegenstände außer uns führt, ist beträchtlich lang; *unmittelbare Reflexionsakte* würden, wenn sie wirklich geschähen, nichts als *Vorurteile* sein, preisgegeben allen den längst bekannten Einwürfen, deren Kraft, die Überzeugung zu ändern, eine unwidersprechliche Tatsache der Geschichte ist. Darum muß man sich auf *lange Schlußreihen* gefaßt machen, die freilich nicht durch Nominal-Definitionen, falsche Axiomen, und eingebildete Seelenkräfte unterbrochen werden dürften, denn *wo dergleichen, was nicht vom Gegebenen herstammt, zu Hilfe genommen* wird, da ist *die überzeugende Kraft der Schlußreihe verdorben*, ihre Fortsetzung gleicht dem äußeren Ende eines irgendwo in der Mitte unterbundenen Nerven. Also lasse man sich von der *Jacobischen* Schule, die zwar achtungswert in ihrem Streben, doch *unglücklich* und *anmaßend* zugleich in den Mitteln ist, nicht verleiten, jene von den größten Denkern angewendeten *Bemühungen um richtige Schlüsse* zu verachten, wodurch die objektive Erkenntnis der Außenwelt soll festgestellt, und gegen alte und neue Einwürfe gesichert werden. Die Akten sind noch nicht geschlossen; auch ist es glücklicherweise unmöglich, daß ein paar Machtsprüche sie dem Feuer übergeben könnten. Es tut dem Rez. leid, hier gegen Hrn. B. disputieren zu müssen; allein die im Anfange dieses Aufsatzes durch ein paar kräftige Proben geschilderte, heutige Lage der Philosophie, macht es notwendig, einmal deutlich über ein stets wachsendes Übel zu reden. Das Vorstehende verhindert nun gar nicht, vieles auch in diesem Teile des angezeigten Werkes als trefflich

gedacht und gefühlt, anzuerkennen; allein wir müssen darauf Verzicht leisten, es herauszusondern, weil die stets geschäftige Polemik des Verfs. uns verbietet, diese Sonderung vorzunehmen. Man sollte glauben, eine Religionslehre werde eine deutliche Absicht zu Tage legen, sich andern wenigstens teilweise anzunähern, und dasjenige, worin die Parteien einverstanden sind, mit versöhnendem Geiste hervorzuheben; allein von dem *dialektischen Geiste*, der dem versöhnenden entgegensteht, scheint der Verf. mehr Abstoßendes angenommen zu haben, als seiner Absicht zuträglich war. Unsererseits wollen wir zunächst bloß referieren, daß nach dem Verf. die *Vernunft* im Menschen sich erstens erkennt als eine Tätigkeit, die von der sinnlichen Wahrnehmung verschieden ist; zweitens als eine Tätigkeit, die das Mannigfaltige der Vorstellungen in die Einheit des Bewußtseins aufzunehmen strebt, in welcher Beziehung sie Verstand heißt; drittens, als eine Quelle unmittelbarer Vorstellungen, welche zum Unterschiede von sinnlichen und abstrakten, den Namen der Ideen führen. Allein *wie die Ideen die logische Form der Begriffe annehmen*, diese Frage könne man weder nach PLATO noch nach KANT beantworten, und durch die sogenannte objektive Logik sei sie nur verdunkelt worden. (Rez. findet es verdienstlich, daß der Verf. die Frage anregt; darin liegt wenigstens ein Reiz zur Untersuchung.) Die Vernunft bestimme uns zu dem Urteile, daß *wir durch die Idee des Absoluten* nicht etwas nur in unserer Vorstellung, sondern etwas *Wirkliches und Urwirkliches* erkennen. KANT sei in dieser Hinsicht Skeptiker, ohne es zu wissen. In der *sich selbst anschauenden Vernunft* trete die Idee des Absoluten nicht als ein allgemeiner Begriff, sondern als eine *höhere Vorstellung* hervor, die sich aber *in einem alle Begriffe überwältigenden Gefühle verliere*, bis der Verstand sich ihrer bemächtige, indem er sie auf andere, aus anderen Quellen entsprungene Vorstellungen *beziehe.* Daher heiße es in verschiedenen Beziehungen das Ewige, Unbedingte, schlechthin Notwendige usw.; in allen diesen Fällen werde nur die über alle Begriffe erhabene *Idee* an gegebene Begriffe angeknüpft. (Wir möchten doch gern einmal diese Idee ohne alle Beziehung erblicken. Hier im Buche findet sie sich ein wie ein Geist, der da ist, ehe man sieht, wie er eingeführt werde und wo er herkomme.) Hier solle noch nicht untersucht werden, ob das Absolute Gott genannt werden dürfe; es sei nur vom Erkennen des *Urwirklichen* die Rede. (Ist denn dies Urwirkliche Eins oder Vieles? Wir fürchten sehr, die Schellingsche Benennung *Absolutes* sei auch hier nur eine Sprachverwirrung. Die *Einheit Gottes*, die *Einheit* des *Schellingischen* oder *Spinozistischen Absoluten* und die *Einheit des Urwirklichen*, wenn eine solche vorhanden ist, — sind drei ganz verschiedene Begriffe, nach ganz verschiedenen Gesichtspunkten und Interessen zu beurteilen.) Die nicht täuschende Idee des Absoluten in unserem Geiste sei eine *Wirkung des Absoluten.* Aber die Urteile, welche sich darauf gründen, seien keine Anschauungen, *die Vernunft schaue immer nur sich selbst an,* wenn wir überzeugt werden durch die in ihr gegründete Idee. Nur der *Mystiker* bilde sich ein, im Absoluten anzuschauen. Wir müssen hier einen Augenblick verweilen. Zwischen der Selbstanschauung der Vernunft und der mystischen des Absoluten, steht die Fichtesche Anschauung des absoluten Ich in der

Mitte. Alle drei geben sich für unmittelbare *Tatsachen des Bewußtseins;* jede will besser sein als die andern beiden; *keine merkt, wie sehr sie das diskursive Erkennen gegen sich herausfordert.* Die Anschauung des absoluten Ich hat wenigstens einen großen Vorzug: sie faßt das Selbstbewußtsein ganz und als Eins in sich; hingegen die *Selbstanschauung der Vernunft nimmt einen Teil heraus; und die mystische Anschauung überspringt es, indem sie das Objekt, was sie ganz innerlich sieht, dennoch als ein größeres Ganze dem Ich entgegensetzt.* Fragen wir also, *welche* von den dreien das *Gegebene richtiger ausdrücke,* so scheint es zunächst, das absolute Ich sei das Wahre. Fangen wir aber an, darüber nachzudenken, so ergibt sich ein *Idealismus, der sich selbst zerstört.* Wer nun diese Selbstzerstörung des Idealismus genau kennt, der wird hiermit zugleich inne, wie weit alle vorgeblichen Tatsachen des Bewußtseins davon entfernt sind, solche Wahrheit *unmittelbar* zu geben, die man als Wahrheit behalten, und auf die man sich verlassen könne. *Mittelbar* und *durch Schlüsse* kann wohl aus ihnen dasjenige gefunden werden, was man als ihre *notwendigen Voraussetzungen* hinzudenken muß; und diese Voraussetzungen sind das Wahre, was durch sie nur angedeutet und verbürgt, aber nicht geradezu gegeben wird. Mit dieser Bemerkung müssen wir uns hier begnügen, und können uns auf das, was der Verf. von der Wahrheit sagt, nicht weiter einlassen; denn bei ihm bleibt es dabei, *man solle eine Anschauung, die keiner Beglaubigung bedürfe, voraussetzen,* welches Rez. aufs entschiedenste, und in vollkommenster Allgemeinheit, verweigert; insofern *darum,* weil wirklich angeschaut wird, auch der angeschaute Gegenstand für ein Wirkliches gelten soll.

Solchergestalt ist nun der Streitpunkt zwischen dem Hrn. Verf. und dem Rez. genau festgestellt; welches überall, wo disputiert wird, ein großer Vorteil, besonders aber bei so wichtigen Gegenständen als hier verhandelt werden, eine wahre Wohltat ist. Denn es zeigt sich nun, daß in dem *Streite,* der sich lediglich *um eine theorotische Maxime des Philosophierens* dreht, kein Vorwurf wegen der Gesinnungen verborgen liegt. Möchten nur erst alle Streitigkeiten über religiöse Gegenstände auf solche Weise geführt werden, alsdann würde die Wahrheit nicht so viele Mühe haben, die Nebel zu durchdringen! Nicht ganz ohne Anwendung auf den Verf. können wir diesen Wunsch aussprechen. Der Anfang seiner dritten Abhandlung, über *Atheismus, Pantheismus* und *Hylozoismus* scheint uns einen bittern Scherz zu enthalten. Von dem Gehässigen des Worts, sagt er, solle nicht die Rede sein. Der ehrliche LALANDE habe sich ja mit Stolz einen Atheisten genannt, und wer es übelnehme, so betitelt zu werden, dürfe ja nur dem vieldeutigen Worte *Gott* noch eine neue Bedeutung geben, um in seiner besondern Sprache ehrlich versichern zu können, daß er kein Atheist sei. Schwerlich ist hier das Wort *ehrlich* im ernsten Sinne zu nehmen. Und doch ist die Sache sehr ernsthaft. Der Titel, von dem hier geredet wird, *zerstört die bürgerlichen Verhältnisse; und verletzt zugleich das innerste Bewußtsein dessen,* der nach sorgfältiger Forschung *sein* Höchstes gefunden zu haben glaubt, und dem Höchsten nun endlich auch den höchsten Namen beilegen will, dessen wahre Bedeutung, wie er meint, ihm klar geworden ist. Sollte es passend sein, hier vom Übelnehmen zu reden? LALANDE würde im *heutigen* Frankreich jenen Titel

wahrscheinlich sehr übel nehmen; denn *der Atheismus macht keine Märtyrer; er macht weit eher Priester, die, wenn ihnen selbst nichts heilig ist, gerade dann ihre Heiligtümer am sorgfältigsten hüten.* — Wegen des allerdings viel deutigen Wortes aber stehe hier die Erklärung, daß Rez., *indem er an Gott zu glauben bekennt, den Ausdruck sehr nahe in dem Sinne nimmt, wie* PLATO *und* CICERO, *wenn sie von Gott im Singular sprechen, oder auch wie* PLATO, *wenn er dafür das Wort ἀγαθὸν in der vollsten Bedeutung gebraucht; diese Erklärung nun schwebt zwar nicht auf der höchsten Spitze der Orthodoxie, aber sie steht in der öffentlichen Achtung aller Nationen und Zeiten vielleicht fester und sicherer, als die strengste Orthodoxie selbst.*

„Wo der Sensualismus nicht der höhern Selbstkenntnis weichen *will*, die von der *Selbstanschauung der Vernunft* ausgeht, ist mit *allen* Syllogismen zur völligen Widerlegung des Atheismus nichts ausgerichtet. So spricht der Verf.; und macht hiermit erstens den Anspruch, *alle* Syllogismen zu kennen, während er zweitens den Glauben auf den *Willen* zurückführt! Das sind kenntliche Züge jener *Unvorsichtigkeit*, und jener gegebenen *Blöße*, über die wir im Anfange dieser Rezension geklagt haben. Das Übel ist um desto schlimmer, *da sich im vorhergehenden jener geheimer Widerwille gegen die Mathematik regt, die den französischen Atheismus gern den mathematischen und physikalischen Studien zur Last legen möchte.* „Die empirischen Naturstudien (heißt es S. 165) bieten dem Sensualismus die Hand; die Mathematik weiß ebensowenig etwas von übersinnlichen Dingen.“ Fürchtete denn der Verf. gar nicht, sich gefährliche Feinde zu machen? Mathematik und Physik gehen ihren ruhigen Gang, sie feinden von selbst niemanden an; aber wer wider sie anläuft, mag sich die Wunden zuschreiben, die er davon trägt! — Von der *Mathematik* insbesondere kann man, wie von der Sonne, sagen: sie leuchtet den Guten und den Bösen. Sie weiß allerdings nichts vom ursprünglichen Realen, weil dieses (jedes einzeln genommen) keine Größe hat; aber sie ist hilfreich jedem, der ihr Größen entgegenbringt, ohne den geringsten Unterschied, ob es sinnliche oder unsinnliche Größen seien. *Der Hauptstamm der Mathematik ist nicht die Geometrie*, welche den Sinnen verwandter scheinen mag, sondern die *Arithmetik*; und wer die Differentiale sinnlich fassen will, der begreift sie nimmermehr. Die Differentiale erinnern an LEIBNIZ und an NEWTON; beide erinnern an PLATON; waren etwa diese großen Mathematiker dem Atheismus geneigt? *Zu welchen Vorurteilen kann man doch hingerissen werden, wenn man einzelne, nahe stehende, widerwärtige Erscheinungen, wie jene eines* LALANDE, *aus dem Ganzen der Weltgeschichte herausreißt; und was würde aus dem Glauben werden, wenn er, verlassen von den Zeugnissen, welche die Natur für ihn ablegt, sich selbst bloß für das Produkt eines naturwidrigen, eigensinnigen Willens halten müßte! Dann lieber ganze, als halbe Mystik!* — Wenn nun schon der Verf. dem Atheismus *mehr seinen Willen, als sein Denken entgegensetzt*: so macht er es dem *Pantheismus* noch viel bequemer. Diesem baut er gar das Haus, worin er wohnen soll, *indem er alles zugibt, was man leugnen muß;* dergestalt, daß ein Übelwollender ihm gar leicht eine Deutung unterschieben könnte, als sei er selbst ein Krypto-Pantheist. Zuerst wird der Pantheismus in einen dialektischen und einen mystischen eingeteilt. Bei dieser Gelegenheit

kommen Parmenides, Heraklit und Spinoza in Eine Klasse, obgleich Heraklit durch Setzung des Werden, Parmenides durch Aufhebung des Werden und Setzung des Sein, Spinoza durch *Vermengung des Sein mit dem Werden* deutlich charakterisiert sind; und insbesondere wenn Parmenides Alles für Eins erklärt, dieses nach Verwerfung der ganzen, dem Werden unterworfenen Sinnenwelt, das heißt, *nach Aufhebung dessen, was wir Alles zu nennen pflegen,* durchaus nicht die Bedeutung haben kann, als wären wir mit unsern Leibern und Seelen in Gott, wie bei Spinoza. — Ferner liest man hier Sätze, wie folgende: „Mit der logischen Entsinnlichung, die wir Abstraktion nennen, und durch die wir es nicht weiter bringen können, als bis zu dem bloß logischen Gegensatze zwischen Etwas und Nichts, hängt die wirkliche Erkenntnis des Absoluten durch die reine Vernunftidee allerdings zusammen, *weil das Absolute als das Urwirkliche nur in der Erhebung unseres Geistes über alle Bedingungen des sinnlichen Erkennens sich uns offenbart, und zwar als schlechthin Eins. Daß es sich durch unsere Vernunft als schlechthin Eins offenbart, kann nicht bewiesen werden. Das Absolute zerstört im Begriffe sich selbst, sobald es pluralisiert wird*" (hiervon hätte dann wenigstens der gemeine, durchaus falsche Beweis sollen angeführt werden, damit man sähe, wie der Verf. denselben wende oder zu verbessern meine); „*aber daß es schlechthin als Eins gedacht werden muß, erkennen wir nur unmittelbar durch diese innere Anschauung, in der die Vernunft sich erkennt. Dahin zielt auch der Mystizismus, dessen Gegenstand das ewige Eine ist.*" Und doch will der Verf. nicht Mystiker sein? Uns dünkt bei solchem *Reichtum an Offenbarung durch Anschauung im Selbsterkennen der Vernunft*, besitze man die ganze Weihe des Mystizismus in überströmender Fülle! Was noch daran fehlen mag, ist, hiermit verglichen, unbedeutende Kleinigkeit. Kein Wunder nun, daß die Rede auf folgende Weise fortläuft: *Läßt sich nun beweisen, daß das in sich selbst Wirkliche schlechthin einerlei sei mit dem Urwirklichen oder Absoluten, weil alles Wirkliche nur insofern, als es im Absoluten gegründet ist, als ein wahrhaft Wirkliches gedacht werden kann, so ist der Pantheismus, der von dieser Argumentation ausgeht, unzerstörbar.*" (Gewiß wenn man ihm ein solches Ausgehen und ein solches Fortgehen erlaubt; das heißt, wenn man in seinen ganzen Irrtum einstimmt.) „*Und die Gültigkeit dieser Argumentation muß zugestanden werden, wenn die Idee des Absoluten als einziger erster Erkenntnisgrund gesetzt wird. Denn ein Urwirkliches, das sich nicht pluralisieren läßt, ist der sich selbst erkennenden Vernunft unmittelbar gewiß.*" Hier wollen wir uns denn doch erlauben, die Rede des Verf. zu unterbrechen. Wir wollen ihn wegen des Pluralisierens erinnern an die *Homoiomerien* des Anaxagoras neben dem *νοῦς*; an die *Materie* des Platon neben der Gottheit; an die *Dinge an sich* bei Kant, die denn doch nicht durch ein förmliches, vollständiges Dogma von eigentlicher Weltschöpfung aus nichts, der Gottheit, die Glück und Tugend in Harmonie bringen soll, untergeordnet sind. Wir wollen ihn erinnern, daß die *Homoiomerien*, samt jener *Materie* und den *Dingen an sich*, gerade das *Prädikat der Ur-Wirklichkeit* mit dem *νοῦς* gemein haben, soweit sie auch übrigens sich davon unterscheiden. Demnach ist hier in der Annahme *Eines* Urwirklichen und in der zugestandenen *unmittelbaren* Gewißheit des-

selben eine große Blöße gegeben, daß wir uns nicht wundern können, wenn alles, was noch weiter folgt, nur dazu dient, den Verf. seinen Gegnern völlig auszuliefern, so daß ihm nichts übrig bleibt, um sich ihnen zu widersetzen, als zweierlei: *erstlich*, ein ganz offenes Bekenntnis der *vollkommensten Unwissenheit;* und *zweitens* die Erklärung, er wolle nun einmal nicht Pantheist sein! Das Bekenntnis würde uns kaum jemand glauben, wenn wir es nicht abschrieben. Hier ist es also: man liest es S. 199: „*Wir urteilen notwendig, daß alle relative Wirklichkeit gegründet ist in einer absoluten; aber in diesem Ausspruche der Vernunft versinkt alles menschliche Wissen! Denn aus der reinen Idee des Absoluten geht gar keine Erkenntnis einer relativen Wirklichkeit hervor.*" (Hätte doch nur wenigstens dieser letzte Satz, der vollkommen richtig ist, den Verf. aufmerksam gemacht! „*Unsere ganze Erkenntnis der relativen Wirklichkeit entspringt aus einer anderen Quelle. Diese Quelle ist der zu unserer Menschenvernunft gehörende erste Reflexionsakt, auf welchem das Bewußtsein ruhet, durch das wir unser individuelles Dasein als ein zwar relatives, von allen Seiten beschränktes, aber dennoch als ein in sich selbst wirkliches, nicht als Form eines andern Daseins, unmittelbar erkennen*" (wenn das wahr ist, und das vorige auch, so ist gar zwischen zwei unmittelbaren Erkenntnissen ein Widerspruch; denn unser Dasein ist ganz sicher nur die *Form* eines anderen, wenn alle relative Wirklichkeit gegründet ist in einer absoluten, und wenn uns nun eine relative Wirklichkeit zukommt); „*und von den Dingen außer uns, die sich uns durch die sinnliche Wahrnehmung kund tun, unterscheiden. Wie diese Erkenntnis möglich ist, können wir ebensowenig begreifen, als wie sich uns durch die reine Vernunftidee das absolut Wirkliche kund tut.*" (Leider! die erste voreilige Resignation auf wahres Wissen hat die zweite herbeigeführt.) „Nur in der relativen Allheit der Dinge und im Verhältnisse unserer subjektiven Natur zu den sinnlich erkennbaren Dingen außer uns begreifen wir eins aus dem andern, soweit wir überhaupt etwas begreifen. „*Aus dem Absoluten begreifen wir nichts;*" (deshalb hätten wir niemals versuchen sollen, aus diesem falschen Prinzip etwas zu begreifen; — aber nun das Ende:) *und deswegen im Grunde freilich gar nichts.*" — Ein Bekenntnis, dessen Aufrichtigkeit, persönlich betrachtet, sehr schätzbar sein mag; womit man aber doch, insofern es lediglich durch spekulative Fehler veranlaßt ist, und von den *Gegnern bloß als ein Zeichen der Schwäche* wird betrachtet werden, unmöglich zufrieden sein kann. Die *nachteiligen Wirkungen solcher Geständnisse*, welche den *Mut des Denkens* niederschlagen, der *Trägheit* zum Vorwande dienen (als ob es doch niemand weiter bringen könne), den *positiven Satzungen* das Weitere anheimstellen, und die wissenschaftliche Welt der *Schwärmerei* und dem *Empirismus* preisgeben, — diese Folgen sind gar nicht zu verkennen.

Eine nützliche Anwendung ließe sich gleichwohl von jenen Bekenntnissen machen. Nämlich nicht bloß das ist *gewiß*, daß *wir nicht aus dem Absoluten theoretisch die Welt begreifen,* sondern auch dieses ist gewiß und sogar noch klarer als jenes, *daß wir, ausgehend von unseren Vorstellungen der Allmacht und Weisheit, schlechterdings nicht auf eine solche moralische Einrichtung der Dinge kommen können, wie wir sie doch wirklich vorfinden.* Wenn die *Emanation* sich *verschlechtern* soll, so muß das

Prinzip entweder nicht rein gewesen sein, oder es hat nicht ganz allein gestanden. Wir, nach unserer Art, können eine *Welt*, in der noch etwas zu tun übrig ist, *nicht für ein vollkommenes Werk* halten; ein solches müßte gar keiner Zeitlichkeit unterworfen sein; das Böse sollte sich nicht bessern, sondern es sollte gar nicht vorhanden sein. So wenig Fichte aus seiner unendlichen Tätigkeit ein Ich und ein Nicht-Ich herausbrachte, wenn er keine unbegreifliche Schranken zulassen wollte, ebensowenig gibt es für uns eine Höhe ohne Tiefe. *„Aus tiefer Not fleh ich zu Dir,“* spricht der Fromme; und es ist ihm keineswegs anstößig, daß derjenige, dessen Wege wunderbar sind, eine Straße antrifft, auf welcher er geht und fährt. Das *Wunderbare liegt eben darin, daß aus allen Krümmungen und Hindernissen dennoch ein Weg herauskommt, der zum Ziel führt.* Wir wollen uns nun an Platon und Kant erinnern; zwei Männer, denen man wohl eine Art *zweiter Potenz des gesunden Verstandes zuschreiben* darf. Wenn diese Männer sich hüteten, mit zuversichtlichen Selbstanschauungen der Vernunft einen Theismus hinzustellen, den man strengen Absolutismus nennen könnte, so muß wohl ein Grund der Mäßigung und der Vorsicht vorhanden sein, welcher warnt, nicht durch völlig *grenzenlose Ansprüche*, worauf die Natur der Dinge keine Rücksicht nimmt, uns die *eigenen Gedanken zu verderben;* denn mehr freilich können wir nicht verderben, weil das Wirkliche nicht in unserer Gewalt ist. Die Religions-Philosophie wird demnach wohl auch in ihren Ansprüchen auf die Kirche bescheiden sein müssen und nicht verlangen dürfen, daß alles Kirchenlehre werden solle, was in metaphysischen Betrachtungen unvermeidlich zur Sprache kommt. *Man muß jede Sprache da brauchen, wo sie verstanden wird; nicht da, wo sie grobe und schädliche Mißverständnisse veranlassen würde, ohne den wahren Sinn des Redenden auf den Hörenden übertragen zu können.*

Wir wollen jetzt noch wenige Worte aus dem Werke des Verfs. anführen, welche hinreichend andeuten, aus welchen Bewegungsgründen des Willens der Entschluß desselben hervorgeht, nicht Pantheist sein zu *wollen*. „Daß der Pantheist, wenn er seine Lehre als ein religiöses System geltend zu machen sucht, dem Worte *Religion* eine Bedeutung gibt, die dem gemeinen Leben sowohl, als den übrigen Schulen fremd ist; daß der Pantheismus die *moralischen Elemente der Religion* vernichtet, weil man einen seiner selbst nicht bewußten All-Eins-Gott zwar mystisch anstaunen, sich nach ihm hinsehnen und sein individuelles Ich in das mystische All-Eins zu versenken streben kann; daß man aber dieses All-Eins doch nicht *anbeten* kann: daß das ewige Walten und Wirken eines solchen All-Eins-Gottes in derselben blinden Notwendigkeit befangen ist, wie die ewige Natur der Atheisten; daß also der Pantheismus ebensowenig, wie der eigentliche Atheismus, einen vernünftigen Glauben an eine *göttliche Vorsehung* zuläßt: alles dies zeigte sich uns schon in der problematischen Ansicht der Religionen.“ Hiermit ist Rez. vollkommen einverstanden; und er wird nun desto weniger den Verf. in dessen Darstellung des reinen Theismus noch weiter kritisch begleiten. *Reiner Theismus ist ehrwürdig in jeder Gestalt;* über die näheren Bestimmungen desselben zu streiten, würde ein unangenehmes und zugleich unnützes Geschäft sein, solange man wegen der Prinzipien uneins ist. Keinen Leser

wird es gereuen, die Darstellung des berühmten und gelehrten Verfs. aus dessen eigenen Händen zu empfangen, und wer selbst durchdachte Überzeugungen besitzt, wer solche von unreifen Einfällen zu unterscheiden weiß, der wird um so mehr, auch wenn er mit dem Verf. nicht zusammenstimmt, doch demselben in dessen eigentümlichen Gedankengange mit aufrichtiger Hochachtung nachfolgen.

Eschenmayer, C. A., Professor in Tübingen, Religionsphilosophie. 1.—3. Th. — Tübingen 1818—24.

Gedruckt in: Jenaer Literatur-Zeitung 1825, Nr. 105—107. SW. XII, S. 534.

Die Religiosität jedes Menschen ist sein individuales Eigentum, das er zwar mitzuteilen sucht, aber nur denen mitteilen kann, die ohnehin schon geneigt sind, es anzunehmen, und das er lebhaft verteidigt, sobald jemand Miene macht, es anzugreifen. Gegenseitige Duldung ist hier ein notwendiges Prinzip nicht bloß für die bürgerliche, sondern auch für die gelehrte Gesellschaft. Darum soll auch jetzt kein absichtlicher und förmlicher Streit eröffnet werden; wozu ohnehin kein hinlänglicher Raum vorhanden ist; aber nichts verhindert, eine individuale Meinung der anderen mit gleichem Nachdruck gegenüber zu stellen. — Das angezeigte Werk ist in den Augen des Rez. nichts anderes, als ein interessanter Nachklang aus einer im Verschwinden begriffenen Periode der deutschen Philosophie. Die Mißgriffe der sogenannten Naturphilosophie sind bekannt. Sie wollte die schon früher mit überspanntem Streben gesuchte Einheit alles Wissens erreichen; sie glaubte dieselbe durch den kräftigen Griff auf einmal zu gewinnen, indem sie ein ungeschiedenes, reales Eins an die Spitze stellte, doch aber in demselben eine ins Unendliche fortlaufende Scheidung zuließ, um daraus die Welt hervorgehen zu lassen: sie konnte das Eine nicht setzen außer Gott; sie *nannte* es daher Gott, und nahm demzufolge eine Sprache an, die bei einem solchen Unternehmen notwendig sehr feierlich klingen mußte. Ganz natürlich wurde nun das religiöse Gefühl durch die Sprache angezogen, durch die Sache aber, bei näherer Betrachtung, wieder abgestoßen. Die Phänomene der allmählichen Repulsion sah man in den Schriften des Hrn. E. gleich bei seinem ersten Auftreten, und am deutlichsten in dem vorliegenden Werke. Abhängig von der Schule, aus welcher er kam, zeigt er sich in allem Philosophieren; selbständig hingegen ist sein religiöses Gefühl. Mystizismus ist sein Zentrum, Supranaturalismus stellt er auf den rechten, Rationalismus auf den linken Flügel.

Der *erste Band* zerfällt beinahe ganz in *zwei Abteilungen;* eine davon prüft im allgemeinen die Beweise von der Existenz Gottes; die zweite durchläuft die Religionslehre von Kant, Fichte, Schelling, Weiss und Spinoza, in der Meinung, daß in den Schriften dieser Männer die wichtigsten Gründe und die stärkste Konsequenz für den Rationalismus sich finde. Um gleich anfangs der Religionsphilosophie ihre Stelle anzuweisen, unterscheidet der Verf. eine Wissenschaft

des *Wahren*,	des *Guten*,	des *Schönen*.
Logik,	Ethik,	Ästhetik.
Naturphilosophie.	Geschichtsphilosophie.	Organonomie.

Eine Zerlegung der Philosophie, die Rez. freilich so unrichtig, als nur immer möglich, findet; allein wir können hier darüber hinweggehen. „Von jedem dieser Äste steigt aufwärts ein Zweig, und verbindet sich mit der Krone des Stammes; und aus dieser Verzweigung, wie sie einerseits durch unzählige Fäden in den Stamm und die Wurzel sich einsenkt, und andrerseits frei in die Lüfte des Himmels sich ausbreitet, gestaltet sich die Philosophie der Religion. Ihr Inhalt und Zweck kann kein anderer sein, als von der Sphäre unseres Wissens aus die Richtungen zu finden, die uns durch Schlüsse zu einem Wesen führen, das auf untrügliche Weise gewiß ist. Das erste Geschäft wird demnach sein, jene Richtungen aufzusuchen und zu prüfen." — Demnach will der Verf. zuerst das Verhältnis der *Logik* zur Religionsphilosophie bestimmen. Man sollte denken, die Logik täte ihre Schuldigkeit, wenn sie für Schärfe der Definition, Ordnung in den Einteilungen, Präzision der Sätze, Bündigkeit der Schlüsse, in Hinsicht ihrer Form, gehörig sorgte und wachte. Aber der Verf. fragt geradezu: „Kann von dem *formalen* Denken aus etwas für den *Inhalt* der Religionsphilosophie bestimmt werden? Oder gibt es einen logischen Beweis für Gott?" Daß er in der leeren Form keinen Inhalt findet, versteht sich; aber er findet etwas anderes, und gar Seltsames: *„Werfen wir einen Blick auf die Religion, wie sie uns gegeben ist (!): so findet sich, statt einer Rechtfertigung göttlicher Prädikate durch die Logik, vielmehr eine gänzliche Auflösung der Logik in ihr."* Wahrlich die bitterste Rezension könnte nichts Härteres von *der* Religionsphilosophie sagen, die uns *hier* gegeben wird. Zur Bekräftigung tut der Verf. noch den Satz hinzu, *„daß sich, in Beziehung auf eine Transcendenz in Gott alle Logik zernichtet. Schön zeigt sich dies in der Schellingschen Abhandlung: über die Freiheit, wo der höchste logische Fundamentalsatz, der Satz des zureichenden Grundes, sich in der Annahme eines Ungrundes zernichtet."* Rez. gibt nicht zu, daß der Satz des zureichenden Grundes in die Logik gehöre; er gibt den *Schellingschen* Ungrund ebensowenig zu und kümmert sich daher nicht darum, wenn *ein* Schatten, der auf den *anderen* fällt, *beide* unkenntlich macht. — Das Verhältnis der Naturphilosophie zur Religionslehre bringt den Verf. nicht weiter. Er redet hier mit KANT vom physikotheologischen, kosmologischen, ontologischen Beweise, und schließt: „die Richtung der Naturphilosophie kann dem Beweise der Existenz Gottes nicht zu statten kommen; sie zeigt alles in Raum und Zeit befangen, wovon nichts dem Wesen entspricht, das wir suchen." Ferner kommt ein ästhetischer Beweis an die Reihe; „ein solcher sei noch nicht versucht; er gebe auch nicht die gesuchte Existenz; nötige uns aber doch, den Gegenstand der Andacht als ein Wesen zu denken, das wie das Ideal eines Künstlers produktiv wirke." Daß hierin etwas Wahres liege, ist ebenso klar, als daß dieses Wahre gar sehr verdient hätte, präziser ausgedrückt zu werden. Das ästhetische Fundament nicht bloß der Religions-, sondern auch der Sittenlehre ist längst, außerhalb der *Schellingschen* Schule und im direkten Widerspruche gegen dieselbe,

vollständig nachgewiesen worden. Wohin aber gerät hier der Verf.? Zum *Polytheismus*, wie ihn die Mythologie der Alten darstellt! Und doch nennt Hr. E. gerade in dieser Verbindung den Namen des Platon. War denn Platon Polytheist? — Traurige Ästhetik, die sich nicht höher hebt, als bis zu Marmorbildern und Göttergeschichten! — Es folgt die Frage: gibt die Organonomie eine Richtung zur Religion? Antwort: sie führt zum Hylozoismus. Wenn das alles ist: so gehen wir vorüber, und kommen nun zunächst mit dem Verf. zum moralischen Beweise, hören aber hier nur das ganz Bekannte. Etwas Neues dagegen verheißt die Geschichtsphilosophie, die nach dem Verf. noch nicht einmal in ihren Elementen gezeichnet ist. Und was lernen wir? Die Weltgeschichte sei eine Erziehungsanstalt, die zur äußeren Offenbarung Gottes gehöre. Das haben wir längst gehört, bezweifelt und verteidigt; hoffentlich gründlicher, als hier geschieht. Am Ende fragt sich der Verf.: ist eine göttliche Vorsehung nicht auch Idee? und wenn auch alle Facta damit harmonieren, wer baut die Brücke von der Idee zur Existenz? — Soweit ging der Verf. den sechs Wissenschaften nach, in die er oben die Philosophie zerlegt hatte. Jetzt hintennach fällt es ihm ein, daß noch ein paar Wissenschaften vorhanden sind, die er, — wir können sein Verfahren nicht anders begreifen, — vorhin muß vergessen haben; keine geringeren, als Psychologie und allgemeine Metaphysik! Denn plötzlich beginnt er § 46 höchst naiv: „Noch sind zwei Beweise für die Existenz Gottes zu erwähnen übrig, der rein psychologische und der ontologische oder die Lehre des Absoluten.“ Hier lernen wir etwas, das auf den ersten Blick recht erwünscht für die Empiristen scheinen mag; die reine Psychologie nämlich ist Elementarwissenschaft aller übrigen (*sic!*), wie der Logik, Ästhetik und Ethik, und, wenn sie angewandt wird, auch der Naturphilosophie. (Also Naturphilosophie wäre angewandte Psychologie!) „Wir können daher alle vorigen Beweise auf einen Hauptbeweis zurückführen.“ (Hätten wir doch lieber jene sechs Wissenschaften erst auf ihre Elementarwissenschaft zurückgeführt, damit man sehe, wieviel Sympathie etwa zwischen Hrn. Eschenmayer und Fries stattfinde!) „Schon der einzige Satz, *daß mit der Seele auch zugleich ein Universum gesetzt sei,* kann uns aus dem Traume bringen. Wir werden, *wenn* die Richtigkeit jenes Satzes anderwärts erwiesen ist (!), nicht mehr fragen: wer hat das Universum erschaffen? sondern: wer hat die Seele erschaffen, mit deren Dasein jenes, als eine notwendige Folge (*reale* Folge, oder bloße *Folgerung*? das wird nicht gesagt) schon gegeben ist? Die reine Psychologie hält sich an die Urkraft der Seele, um alles daraus abzuleiten. Dazu bedarf sie der *Annahme* (ohne Beweis?) dreier Prinzipien; diese sind: *ein absolut integrierendes, oder das Freiheitsprinzip,* mit der Richtung zum Ewigen; *ein absolut differenzierendes, oder das Notwendigkeitsprinzip,* das die Seele trübt, die Ideen in tausend Reflexe spaltet, und in der *Materie* an sich wohnt (wie kommt es denn in die *Seele* hinein?) und ein *absolut vermittelndes, indifferenzierendes Prinzip,* was alle Gegensätze versöhnt und bindet. (Wenn es diese doch lieber trennte! Dann könnten sie einander nicht erreichen.) Hierher fällt die ganze Individualwelt; über ihm liegt die ideale, in welcher das freie, integrierende Prinzip das Übergewicht hat; unter ihm die materiale Welt.

in welcher das notwendige, differenziierende Prinzip überwiegt. Diese drei Prinzipien postuliert die reine Psychologie, ohne sie genetisch abzuleiten." — Soweit sind wir dem Verf. gefolgt, um dem Leser zu zeigen, daß wir Hrn. E. nicht unrecht tun, indem wir sein ganzes Philosophieren abhängig nennen von SCHELLING. Jeder Unbefangene erkennt hier die gänzliche Gebundenheit des Schülers an den Lehrer; denn niemand philosophiert so, der nicht diesen Stempel in seinen früheren Jahren unauslöschlich in sich hat hineinprägen lassen. Jeder andere fragt: mit welchem Fug und Recht könnte ich die drei Prinzipien annehmen? Wie kann ich sie gebrauchen? Sind sie, einzeln genommen, begreiflicher, als das, was erklärt werden soll? Lassen sie sich auf eine verständliche Weise verbinden, oder wird das erste aufgehoben vom zweiten? Ist nicht das dritte ein leeres Wort? Und tragen sie nicht alle die Kennzeichen mythologischer Fiktion unverkennbar an sich? Hr. E. selbst, nachdem er sich in seinem poetischen Fluge bis zu dem Traume von einem „*Universalleben der Seele*" aufgeschwungen hat, wovon die Ichheit, die Persönlichkeit, das Selbstbewußtsein schon „*Trübungen*" sein sollen, — nachdem er versichert hat, es gebe nur zwei Wunder, nämlich die Erschaffung der Seele, und die Bindung derselben in einem Zeitleben, — endigt doch damit: „der psychologische Beweis vermöge nicht mehr als die übrigen; es gebe keine Demonstration, die über die Seele hinaus eine Gültigkeit hätte." *Über die Seele hinaus?* Das verlangt niemand. Wären die beiden Wunder erst bewiesen, — wäre es erst gewiß, daß die Seele geschaffen, und dann an die Zeit gebunden sei: so wäre die Erkenntnis des Schaffenden und Bindenden kein kleiner Schritt zum Ziele; aber ein Wunder erzählen und anstaunen heißt nicht: beweisen, daß es sich ereignet habe, oder daß das Ereignis richtig aufgefaßt sei.

Im folgenden fängt allmählich Hr. E. an, sich von SCHELLING loszumachen. Dies würde ein interessanteres Schauspiel darbieten, wenn nicht die Art, wie es geschieht, immer noch die alte Befangenheit verriete. Der Verf. findet nämlich nicht etwa den Irrtum des Lehrers, geht nicht etwa, wie er gesollt hätte, zu den ursprünglichen Aufgaben und Antrieben der Spekulation zurück, erneuert nicht das erste, frische Bewußtsein dieser Antriebe, ohne welches ganz unvermeidlich die Spekulation ihren wahren Sinn verlieren muß: — sondern er folgt dem alten Zuge, den seit KANT bis heute die berühmt gewordenen Schulen alle empfunden, und dem sie alle nachgegeben haben. Jeder will höher stehen, als sein Vorgänger; keinem fällt es ein, das Fundament seines Vorgängers genau zu prüfen. REINHOLD wollte KANT verbessern, aber die eigentliche *Kantische* Lehre sollte bleiben. FICHTE überbot REINHOLD; SCHELLING wollte FICHTE überbieten; ihm gedachten es WAGNER, ESCHENMAYER u. a. zuvorzutun. So ist ein babylonischer Turm emporgestiegen, den wir nächstens werden umfallen sehen; wenigstens scheint jetzt schon der Empirismus stark darauf zu rechnen, daß nun wiederum die Reihe an ihm sei, alle Spekulation zu schmähen, und den Menschen bloß das vorzutragen, — was sie ohnehin von selbst wissen! — Obgleich nun die Abweichung von SCHELLING viel interessanter sein könnte, als wir sie bei unserem Verf. wirklich finden: so ist sie doch der interessanteste Teil dieses ersten

Bandes: und wir wollen sie hier um so mehr suchen kürzlich darzustellen, da allerdings mancher finden wird, daß er ungefähr ebenso sich in seinem Denken bewege. Hr. E. fragt (§ 57), worin alle besonderen Richtungen unseres Geistes sich auflösen, in welcher Idee alle besonderen Wissenschaften konvergieren. *Der Mensch ist in lauter Relationen*, sowohl im Denken als im Fühlen und im Wollen, *zerfallen*: das Zerfallensein leidet bei unserem Verf. keinen Zweifel. Ebensowenig zweifelt er, daß für dies Mancherlei sich die Einheit, und zu den Relationen das Absolute muß finden lassen. Nur Ein Absolutes ist möglich, in welchem alle Nebenbestimmungen, wie: Notwendig, Frei, Indifferenz, Gutes und Böses, völlig *erloschen* sind; aber wir können zu dieser Reinheit nicht gelangen, ohne vorher einige Hauptrichtungen in demselben aufgezeigt zu haben. Das Absolute, insofern es die Grenze unserer Erkenntnis bezeichnet, ist *in jenen* drei Prinzipien *gegeben*, (Rez. schreibt den wenig präzisen Ausdruck wörtlich ab), dem freien, dem notwendigen und dem vermittelnden Prinzip; diese gehen in drei Richtungen auseinander, jedes selbständig, jedes ins Unendliche. Was nun jedes dieser drei Prinzipien in sich selbst ist, das kann uns keine Erkenntnis mehr angeben; hier findet die Spekulation ihre Grenzen (nach dem Rez. hat hier noch gar keine Spekulation angefangen); und insofern erscheint jedes Prinzip, wie es in sich selbst identisch wird, als absolut. Wollte man sagen: das freie Prinzip, in sich selbst, sei die unsterbliche Seele, — das notwendige, in sich selbst, sei der Tod, — das vermittelnde in sich selbst, sei absolutes Leben: so würde man alle mögliche Erkenntnis überschreiten; denn wir erkennen diese Prinzipien nicht insofern, als sie in sich selbst sind, sondern nur im Relativen offenbaren sie sich uns. (Das ist geradeso geredet, wie die Verteidiger der Seelenvermögen zu tun pflegen. Was Verstand, Vernunft, Wille usw. in sich selbst seien, wissen wir nicht, aber wir erkennen sie in ihren Äußerungen! So lautet die gewöhnliche Rede; daß man die Seelenvermögen den Äußerungen, die man von ihnen herleitet, *untergeschoben* habe, daß dieselben nichts, als leere Fiktionen sind, will man nicht hören. Ebenso will die *Schellingsche* Schule nicht hören, daß jenes freie, jenes andere notwendige, und jenes dritte vermittelnde Prinzip gleichfalls Fiktionen sind, und daß sie sich zum Behuf ihrer Weltansicht eine Mythologie ersonnen hat, die einer echten Spekulation auch nicht aufs entfernteste ähnlich sieht. Das Sonderbarste ist, daß die *Schellingsche* Mythologie gar manchen höchlich befremdet, der in dem Aberglauben an die gemeine psychologische Mythologie aufs tiefste befangen ist, obgleich beiderlei Fiktionen gleiches Schicksal zu teilen völlig wert sind.) Nun entsteht die höhere Frage: sind die drei Prinzipien, wovon jedes auf eigene Weise die Grenze der Erkenntnis bezeichnet, nicht wieder in einem noch höheren Eins geworden? (Geradeso wird zu den Seelenvermögen die Grundkraft der Seele gesucht.) Sollte das Höhere, das eigentliche Absolute, gefunden werden: so müßte das philosophische Bewußtsein, dessen Objekt das gemeine Bewußtsein ist, selbst wiederum Objekt einer höheren Reflexion werden. Allein dies, wobei jenseits der Grenze des Wissens wieder ein Wissen angenommen werden müßte, ist absurd. (Warum hält der Verf. die Grenze des Wissens für so unbeweglich

fest? Warum ist er hier auf einmal bedenklich? Hat er sich denn jemals Mühe gegeben, jenes niedere Verhältnis zu begreifen, was schon in der gemeinen Ichheit, und dann wieder zwischen ihr und dem philosophischen Wissen von derselben stattfindet? Hätte er dieses Fundamentalproblem gründlich untersucht, dann könnte man mit ihm weiter überlegen; wer aber einmal *irgend ein* unmittelbares Wissen von sich zuläßt, und hierin keinen Anstoß findet, der mag nur auch gegen die höheren Potenzen der sich selbst übersteigenden Reflexion nicht spröde tun.) Während es nun kein eigentliches Wissen des Absoluten gibt, bleibt dasselbe doch eine stete *Forderung* in uns; es liegt *über* dem philosophischen Bewußtsein, und in uns bezieht sich darauf eine höhere Funktion, als das Wissen und Erkennen; diese ist: das *Schauen der Seele.* Weil nun das Schauen kein Wissen ist: so gibt es auch seinem Angeschauten, dem Absoluten, keine Prädikate; daher es sich nur, als ein *Weder — Noch,* durch lauter Ausschließungen bestimmen läßt. Oder, kann es ja einen Ausdruck dafür geben: so muß man es die ewige Harmonie der Ideen und Prinzipien nennen. — So weit geht Hr. E. noch auf Schellings Wegen. Aber nun will er die Harmonie nicht mit der Indifferenz, und das Absolute nicht mit dem Göttlichen verwechselt wissen. Wahrlich mit Recht! Wer wollte auch so töricht sein, die Null der Indifferenz für das Positive der Harmonie, und das *Weder — Noch* für das Heilige der Gottheit anzuerkennen? Das fällt in der Tat niemanden ein, der nicht des gleichen Weges gekommen ist, wie Hr. E. Schlimm genug, daß er die bekannten Sätze: Gott sei eine unendliche Selbst-Affirmation, und müsse, um persönlich zu sein, auch einen Leib haben, und habe sich dazu ein Universum erschaffen, — von einer „*urbildlichen Seele*" gelten läßt; denn die einzige Entschuldigung, welche man für den Ausdruck! *Selbst-Affirmation* anführen kann, ist ganz und gar nicht psychologisch, vielmehr rein allgemein-metaphysisch; und Hr. E. scheint sie gar nicht zu kennen. Harmonie aber und Gottheit sind ursprünglich *ästhetische* Begriffe; darum *fühlte* Hr. E., ohne es sich deutlich sagen zu können, daß keine, noch so fein gespitzte Metaphysik dieselben jemals erreichen könne. Er steckt überdies noch in dem Vorurteil von den Seelenvermögen, und läßt Vernunft, Phantasie, Wille, Verstand, Gefühl, Gemüt, Anschauungsvermögen und den Geschlechtstrieb einen recht artigen Zank über die Natur der Seele miteinander führen; dann schließt er: „So geht es uns in Hinsicht auf Gott. Der Mensch trägt seinen eigenen Maßstab, den er in seinen Idealen hat, auf die Gottheit über, und meint, er hätte durch Prädikate, wie *Absolutheit, Selbst-Affirmation*, das göttliche Wesen erfaßt, während er weiter nichts tut, als sich selbst in seiner höheren, idealen Seite anschauen. Es liegt nicht undeutlich die Anmaßung darin, daß Gott darüber vergnügt sein könne, daß wir ihn mit unseren Idealen beschenken." — Und weiterhin: „Gewiß, wäre es für die Religion nützlich gewesen, Christus, der Gottgesandte, hätte auch von Absolutheiten und Selbst-Affirmation gesprochen." Dazu paßt die, freilich einfältige, Bemerkung, daß Christus, falls es *zur Religion* nützlich wäre, vermutlich auch den pythagoräischen Lehrsatz würde vorgetragen haben.

Wir wollen doch hier, bei dem Scheidepunkte zwischen Schelling

und Eschenmayer, einen Augenblick verweilen; nicht bloß, um keinen von beiden unrichtig zu beurteilen, sondern weil der Gegenstand wirklich für das Ganze der Philosophie merkwürdig ist. Ohnehin ist diese Rezension für denjenigen Teil des Publikums, der sich erlaubt, kaltsinnig zu sein gegen die Spekulation, weil es ihm zu lange dauert, bis sie ihr schweres Werk vollbringt, — ganz und gar nicht geschrieben. Kurz, nachdem Hr. E. das *Postulat* des Absoluten (welches nicht könne *gewußt* werden, weil wir es sonst *per genus proximum et differentiam specificam* definieren würden, wodurch sich verraten müßte, es sei nicht wahrhaft absolut) gesondert hat von der Offenbarung, deren Gegebenes nicht dürfe erschlossen, noch postuliert werden, weil es unmittelbar gewiß und keiner Dialektik mehr ausgesetzt sei, lenkt er die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Frage: „wie kommt es, daß wir in allen bisherigen Beweisen nie das Prädikat: *Heilig*, für Gott in irgend einer Schlußfolge gefunden haben?“ Daß der Verf. dies Prädikat auch in dem moralischen Beweise nicht zu finden meinte, können wir desto leichter übersehen, weil derselbe eigentlich kein *Beweis* ist, auch von seinem Urheber, Kant, nicht dafür ausgegeben wurde. Allein wir sehen hier, wenn wir das Obige damit verbinden, die klare Tatsache, was es war, das Hr. E. bei Schelling anstößig fand, und was er bei ihm vermißte. Anstößig, wenigstens nicht zur Sache gehörig, fand er die Selbst-Affirmation, und den wesentlichen Mangel fand er in dem vermißten Prädikate der Heiligkeit. Das heißt mit anderen Worten: das höchste Produkt des *Schellingschen* Denkens, und die höchste Forderung Echenmayers sind zweierlei ganz Verschiedenes; denn die beiden Personen sind zwei ganz verschiedene philosophische Charaktere. Den einen bestimmt die Metaphysik, den anderen die Ästhetik. Schelling, ungeachtet alles phantastischen Aufputzes seiner Lehre, den der reine Geschmack nicht geschaffen, sondern in spekulativen Werken verschmäht haben würde, ist seinem herrschenden Prinzip nach ein theoretischer Denker; sein Begriff der Selbst-Affirmation ist ein notwendiges Erzeugnis des Bestrebens, das Werden im Seienden zu erklären; und man darf sagen: dieser Begriff der Selbst-Affirmation, obgleich unrichtig, *kommt dennoch der Wahrheit so nahe*, als es unter Voraussetzung des von anderen aufgenommenen Irrtums, daß die Philosophie von einem Prinzip ausgehen müsse, irgend möglich war. Wer des Rez. Lehre von den Selbsterhaltungen einfacher Wesen kennt, der kann leicht bemerken, daß der dadurch bezeichnete Punkt der Metaphysik genau derselbe ist, an welchen Schelling, von einer ganz anderen Seite herkommend, anstieß; und in zweien, ganz verschiedenen, ja diametral entgegengesetzten Lehrgebäuden ist hier wenigstens eine und die nämliche notwendige Frage, die vor gewöhnlichen Augen tief verborgen liegt, getroffen worden. Hr. E. spricht von diesen Selbst-Affirmationen, wie einer, der nicht weiß, was er daraus machen soll; seine Wahrnehmung ist aber in der negativen Hinsicht völlig richtig, daß der ganze Begriff, samt allen Untersuchungen, die damit zusammenhängen, aus der Religionslehre, *so weit als nur möglich* (Rez. hütet sich wohl, zu sagen, *ganz und gar)* muß entfernt werden. Und warum? Weil der Gegenstand der Religion ursprünglich und zuerst gar nicht theoretisch, sondern ästhetisch muß gefaßt werden. Dies ge-

schieht durch den Begriff des Heiligen. So anstößig auch hier das Wort *ästhetisch* denen klingen mag, deren Geschmack nur die Außenseiten der Dinge beurteilt: so wird sich doch endlich jedermann an diesen Sprachgebrauch gewöhnen müssen, weil er der einzige ist, welcher vermag das fälschlich Vereinigte zu trennen, und das fälschlich Getrennte zu vereinigen, und damit Licht und Ordnung in die ganze Philosophie zu bringen. Und so oft jemand Ästhetik und Metaphysik wird mischen wollen, ebenso oft wird sich beides wieder trennen, wie Öl und Wasser, oder wie ESCHENMAYER und SCHELLING.

Von den beiden entgegengesetzten, gleich vergeblichen Versuchen, Ästhetik durch Metaphysik, oder Metaphysik durch Ästhetik beherrschen zu wollen, machte SCHELLING den ersten; Hrn. E. sehen wir jetzt im Begriff, den zweiten zu unternehmen. Es versteht sich, daß dies mit manchen Nebenbestimmungen durch Zeit und Individualität geschieht, und daß die Sache sich unter ganz anderen Benennungen tief verschleiert. Insbesondere ist hier das Zauberwort *Glaube* von der allerstärksten Wirkung. Um dies zu zeigen, wollen wir den § 104 ganz abschreiben: „Nun entsteht die wichtigste aller Fragen: wenn das Wissen über die Idee hinaus keine Gültigkeit hat, woher denn die hohe Gewißheit von Gott? woher der Ausspruch, daß ein Gott sei? woher die unnennbare Sehnsucht nach Gott? woher das unnachläßliche Streben, Prädikate für ihn zu suchen? woher die feste Zuversicht auf ihn? woher die Andacht, die unser ganzes Wesen ergreift? woher das inbrünstige Gebet zu Gott? Würden wir wohl vor unseren eigenen Ideen niederknien, und sie anbeten, wenn nicht die der Idee korrespondierende Existenz zur höchsten Gewißheit gebracht wäre? — Und sie ist es auch! *Gott ist offenbar im Glauben.* Mit diesem Satze kehrt sich die ganze Reihe der Beweise um, und es wird nun alles klar, was uns bisher dunkel war." — Der unparteiische Zuschauer sieht hier klar — ein psychologisches Phänomen; nicht eine Reihe von Beweisen kehrt sich um, sondern im Bewußtsein des Verfs. wechselt eine Vorstellungsmasse mit der anderen. Das Wissen gibt er auf, weil andere es vor ihm aufgegeben hatten, vielleicht entschiedener, als nötig und gut war; Gewißheit behauptet er dennoch zu haben, — und gründet sie auf seine Gemütszustände! „Der Glaube, fährt er fort, ist unter allen Vermögen der Seele" (deren es bekanntlich *viele* gibt!) „das einzige, dessen Natur" (ganz *entgegengesetzt* allen übrigen Teilen der Seele!) „eine wahrhafte Transcendenz (!) ist, nicht sowohl auf produktive Weise, als ein Überschreiten der Seele, sondern auf rezeptive Weise, um das Licht, das jenseits der Seele leuchtet, nämlich das Göttliche, zu empfangen. In diesem Satze ist die Trennungslinie zwischen Glauben und Wissen am schärfsten gezogen. Jetzt ist jene Brücke gebaut, die in allen bisherigen Beweisen fehlte, nämlich die Brücke zwischen der Idee und der ihr zugehörigen Existenz. Der Glaube gibt das unmittelbar Gewisseste, was nicht mehr durch Begriffe, Prinzipien und Ideen vermittelt werden darf." *Beati possidentes!* Der Rationalismus des Verfs. ist nun genugsam charakterisiert; wir verlassen jetzt den ersten Teil, dessen zweite Hälfte wir überspringen, da sie in den historisch-kritischen Beleuchtungen nicht weiter zurückgeht, als bis auf KANT und SPINOZA; so nötig es auch gewesen wäre, von SPINOZA wenigstens bis zu

Des-Cartes, von Kant wenigstens bis auf den früheren Zustand der *Leibnizisch-Wolffischen* Schule zurückzuschauen, um den Zusammenhang der Lehrmeinungen nicht zu verletzen.

So wie wir den *zweiten Teil* aufschlagen, sehen wir die Szene bedeutend verändert. Der nämliche Mann ist noch zu erkennen, aber ist älter geworden: seine Rede ist heftiger; die reine ästhetische Stimmung ist verloren; aus Beurteilung wird Verurteilung, und während an einem Orte die Philosophen zu Bescheidenheit und Eintracht ermahnt werden (die sich von selbst, wie bei den Mathematikern einfinden wird, sobald der Irrtum durchlaufen und beseitigt ist), vernimmt man anderwärts die nur zu wohl erkannte Stimme des geistlichen Stolzes. Da ist die Rede von den Gleichgültigen, von denen es heißt: *dieweil du weder kalt noch warm bist, so will ich dich ausspeien aus meinem Munde,* — von dem Haufen der Klugen, die sich geschwind eine Hypothese über Gott und Unsterblichkeit machen, — von dem *Haufen* derer, welche die Religion eine höhere Moral nennen, denen Gott ein moralischer Gesetzgeber, Christus das Ideal der Menschheit, der Satan aber eine entbehrliche (soll wohl heißen: eine gefährliche) *Fiktion* ist; — von dem *gelehrten Haufen*, welchem nach der Kultur des Geistes sich auch die Religion bequemen muß (was sie von jeher wirklich getan hat, und ohne Frage, ob sie es tun solle, jederzeit tun wird), und da heißt es endlich von den Rationalisten: ‚Sie blasen *ihrem* Gott vorher *ihre* Weisheit ein, und lassen ihn nach dieser seine Schöpfung hervorbringen!!!" Da nun vorauszusehen, daß die Menge der Rationalisten, welche bekanntlich auch jetzt nicht gering ist, sich in demselben Grade *vermehren* wird, in welchem man sie härter und ungerechter schilt und niederzudrücken sucht: so wollen wir um so weniger den Lesern das „anschauliche Beispiel" vorenthalten, in welchem Hr. E. der Welt das Bild der von ihm angeklagten Gegner vor Augen stellt. „Was ist ein zusammengepreßter Wind? Offenbar nichts. Allein fasset ihn in einen Blasebalg, und lasset ihn durch die Orgelpfeifen streichen: so gibt er euch die herrlichsten Akkorde. So ungefähr verhält es sich mit dem Rationalismus. Der Blasebalg ist das leere (?) Sein an sich; der Wind ist die Weisheit, noch ununterschieden, wie in einer Indifferenz; die Orgelpfeifen sind die verschiedenen Prädikate und Eigenschaften in abgestufter Proportion (mit Proportionen spielt Hr. E. nicht wenig), vor der Tastatur sitzt der Virtuos, und zaubert eine Welt von Tönen vor sich hin. Wer könnte *a priori* vermuten, wenn er die Mechanik nicht kennt, daß diese Choräle, Hymnen und Symphonien von dem Winde des Blasebalgs abstammen? Eben darin liegt eine Täuschung. Der von dieser Tonwelt zum ersten Male überraschte Mensch wähnt, jene Töne kämen vom Himmel herab, während ihn der Orgeltreter, der hinter den Coulissen steckt, ganz gewiß versichern kann, daß der Wind dazu vorher durch den Blasebalg hinaufgetrieben wurde. So verhält es sich mit dem Gott der Rationalisten; alle die Richtungen der Natur, des Lebens und des Geistes sammeln sie in eine ununterschiedene Indifferenz zusammen, — und wähnen, sie hätten wahrgenommen, *wie Gott, als der absolute Begriff, in das Sein umgeschlagen wäre.*" — Auf wessen Seite ist hier die Täuschung? Wer ist in Exstase? Wer vergißt, daß er selbst in allen *seinen* Vor-

stellungen der Vorstellende, in allen *seinen* Gefühlen der Fühlende, sowie in allen *seinen* Anklagen anderer der Anklagende sei? Hr. E. sehe sich doch um! Wo sind die Rationalisten, die er schmähet? Sind es diejenigen Theologen, die man so nennt? Wie viele von diesen haben es der Mühe wert gehalten, sich um die „Indifferenz" zu bekümmern? Oder sind es die Philosophen der verschiedenen Schulen? Eine einzige unter diesen Schulen, die Hr. E. mit alter, auf ihn vererbter Eitelkeit als die Repräsentantin der Philosophie dieser Zeit betrachtet, kann sich in der Anklage erkennen, daß bei ihr der absolute Begriff in das Sein umschlage. *Sie* mag denn auch darauf antworten; was sie aber auch antworte, das ist allen übrigen Schulen höchst gleichgültig; denn dieser ganze Irrtum ist von so sonderbarer Natur, daß man eine ansteckende Kraft desselben gar nicht besorgen darf. Hr. E. verfehlt auf die allerseltsamste Weise die Richtung, wohin er seine kampflustigen Waffen zu wenden hat. Was er in Hinsicht auf Religion richtig empfindet, das hat Er nicht zuerst, noch viel weniger allein empfunden; die theologische Welt streitet längst, und von allen Seiten her, gegen den Pantheismus, und dessen neuere Formen der Indifferenz und absoluten Identität; die anderen philosophischen Schulen aber haben sich von jeher aufs sorgfältigste gehütet, davon nichts an sich kommen zu lassen. Will er gegen die Indifferenz und deren Gesellschaft zu Felde ziehen: so mag er sie in der finsteren Region suchen, wo sie mit größter Freude aufgenommen wurde, weil in völliger Nacht selbst ein Irrlicht willkommen ist; — dort, wo man mit dem anatomischen Messer Entdeckungen macht, die man gern verstehen *möchte*, und die man einstweilen deutet, wie man eben kann. Hr. E. kennt diese Gegend recht gut; — für jetzt aber zeigt er sich in Begleitung des Herrn DAUB, und preiset dessen Judas Ischariot. Dieser soll mit strenger Konsequenz (andere sagen, mit einem Gerede, das durch seine langweilige Natur unschädlich wurde) eine feindselige Macht gefolgert haben; der Verf. aber kommt noch kürzer zum Ziel. Schon die einzige Frage, woher kommt denn Irrtum in die Wahrheit, Mißstaltung in die Schönheit, und Bosheit in die Tugend, hätte, meint er, die Reflexion des Philosophen ohne viel Umschweife darauf leiten können. Ja freilich! wenn die Reflexion nicht von Anfang schärfer und sorgfältiger ist gerichtet worden, dann kann sie leicht genug dahin geraten. Setzet nur erst mit Hrn. E. das Urbild der Seele in die Reinheit der Ideen, so kann allerdings in den Ideen der Grund des Abfalls nicht liegen; und ihr werdet bald genötigt sein, denselben in einem unsinnlichen Prinzip zu suchen. Geriet doch sogar KANT, zur Strafe für die in seiner Freiheitslehre begangenen Fehler, auf ein radikales Böses! Wer damit anfängt, sich in überschwenglichen theologischen Vorstellungen, oder, was um nichts heilsamer ist, in überschwenglichen Freiheitsideen zu gefallen, der wird bald gewahr werden, daß dem Pantheismus der Pansatanismus, und der Freiheit, die anfangs das ursprüngliche Gute zu sein schien, das Urböse auf dem Fuße nachfolgt; gerade, wie die Reue der Wollust nachhinkt. Kaltblütige Spekulation, welche von Anfang an die Erfahrung nimmt, wie sie sich gibt, und sie im Denken so verarbeitet, wie sie es selbst fordert, ist das einzige Präservativ gegen den Sturz aus dem Himmel in die Hölle. Aber

freilich gibt es Leute genug, welche die Hölle ebensowenig entbehren können, als den Himmel; und es gibt auch deren, welchen es ungemein vorteilhaft ist, wenn alle Welt an die Hölle glaubt, und wenn die Mystiker recht viel davon zu erzählen wissen.

Und was weiß denn Hr. E. davon zu erzählen? Man höre und staune! *Darstellung der fünf ursprünglichen Gebiete des Universums.* Die Seele steht mit einer ihr entgegengesetzten feindlichen Macht (vermutlich einer unbeseelten oder seelenlosen?) im Kampfe. Beide streiten sich um den gleichen Besitz des Reiches. Aus dem unentschiedenen Streite (dem ewig, oder nur zeitlich unentschiedenen?) erwächst der Vergleich, welcher folgende Teilung enthält. Die Seele behält einen Teil des Ganzen für sich, und herrscht darin allein. (Schwache Seele, und schimpflicher Vergleich!) Die feindliche Macht behält ebenfalls einen Teil des Ganzen für sich, und herrscht allein. (Großmütiger Feind, der nicht das Ganze begehrt!) Der übrige Teil des Ganzen kommt unter gemeinschaftliche Herrschaft (vortreffliche Koalition! ob es wohl beiderseits ehrlich damit gemeint ist?) und zwar in folgenden Abteilungen. Gebiet des Ich, der Materie und des organischen Lebens; in letztem herrschen beide gleich, im Ich hat die Seele, in der Materie die fremde Macht das Übergewicht. (Hr. E. läßt sich von seinen alten Gewohnheiten beschleichen. Die unschuldige Materie, mit Schwere, Wärme und Licht, worin das Ding an sich auch die Einheit bildet, nennt er den finstersten Punkt der sichtbaren Schöpfung. Er hätte viel schwärzere Finsternisse jeder Art in dem Ich, samt seinem Erkennen, Fühlen und Wollen, gar leicht bemerken können, wenn nicht noch die alte Naturphilosophie seinen Blick verfinsterte.) Diese fünf Gebiete zusammen bilden das Reich der *Natur.* Darüber ist ein Reich der *Übernatur:* darunter eins der *Unnatur.* Von der *Übernatur,* oder dem Heiligen, unterrichten uns Gewissen, Schauen, Glauben. Dabei muß sich die Philosophie einen transcendenten Gebrauch des Wahren, Schönen, Guten erlauben; aber mit der größten Vorsicht (mit *welcher* Vorsicht, danach fragt man vergebens), weil sie sonst in den Wahn versetzt wird, das Heilige sei weiter nichts, als das Wahre, Gute und Schöne. Die Religionsphilosophie ist nicht, wie man die Leute bereden will, bloß eine höhere Logik, Ästhetik und Ethik, sie beschäftigt sich mit dem transcendenten Gebrauch der Ideen. (Das heißt: sie tut, was sie nicht soll, weil es nicht gelingen kann; das Beste aber, was wir von diesem zweiten Teile rühmen, ist dies, daß eben Hr. E. uns von gar manchen Dingen bereden will, die er nicht beweisen kann.) Die Herrschaft, welche die feindselige Macht in der physischen Naturordnung hat, beweist sie erstlich dadurch, daß sie den freien Charakter *vertilgt* (wo war denn der freie Charakter vorher, ehe er vertilgt wurde? gab es damals etwa eine *freie Materie* statt der *trägen?* von einem solchen Wunderdinge sollte doch Hr. E. in seiner Allwissenheit etwas mehr erzählen!) und daß sie den Geist an das Nichts der Erscheinungen fesselt. „Ein Pünktchen nur des Alls ist es, worauf wir stehen, und wovon sich unser Verstand so großer Dinge rühmt. Möge er, der einen Gott erforschen zu können glaubt, seine Unvollkommenheit daran erkennen, daß er nicht einmal weiß, was über diesem Pünktchen Erde und seinem System liegt.“ (So würde Hr. E. nicht reden, wenn nicht der Verstand,

den er des Übermutes anklagt, die Grenzen des Erdenbewohners selbst erkannt hätte. Oder woher weiß der Verf., daß wir, samt unserem ganzen Planeten, verschwinden in Vergleichung mit der Menge der Himmelskörper? *Der Verstand beschränkt sich selbst, aber wer zügelt den Übermut des Glaubens?)* „Schon einen Sonnenbewohner müssen wir uns in weit höheren Beziehungen und einer weit höheren Organisation vorstellen, als wir selbst sind. Wer im Lichte wandelt, muß auch Lichtnatur in sich tragen; wer im Schatten wandelt, trägt auch die Natur der Dunkelheit. Dem Sonnenbewohner sind die Gesetze des Lichts aufgeschlossen; uns nur die Gesetze der Schwere. (Arme Optik! du bist verloren!) Er rechnet mit ganzen Sonnensystemen: wir nur mit einzelnen Planetenbahnen. Was für uns die höchste Analyse ist, nämlich der Mechanismus des Sonnensystems, das ist ihm nur eine Elementaraufgabe. (Weil er im Lichte der Sonne wandelt? Und wie, wenn es in diesem Lichte keine dunkeln Nächte gibt? Wo bleibt dann die Astronomie des Sonnenbewohners? — Wer noch nicht weiß, was Naturphilosophie heißt, nämlich in einer gewissen Schule, der mag es an diesem Pröbchen lernen. Die Astronomie ist ein so offenbares Werk der Finsternis, daß einer, dessen Augen der Glanz des Mystizismus blendet, Gründe genug finden könnte, davon zu schweigen; aber man kennt nur zu gut diejenige finstere Macht, die ihn treibt zu leerem Gerede über Dinge, die er nicht versteht.)

Es gibt andere Stellen in dem Buche, wo es von der Höhe einer Apokalypse plötzlich herabsinkt in die Gegend der gemeinsten Neckereien, die nur jemals der sogenannte gesunde Menschenverstand gegen alle philosophischen Bemühungen ausgesonnen hat. Wir müssen auch davon eine Probe geben. „Die Gefühlsscheu, welche die neue Scholastik äußert, beweist nur, daß das Schöne, und noch mehr das Leben ihr eine unbekannte, oder wenigstens irrationale Größe ist. Die Kunst entsteht nicht aus Begriffen, sonst würden unsere großen Begriffsmeister auch große Künstler sein. Ein Körnchen Philosophie kann jedes Jahr dreißigfältige Systeme treiben; aber was die Kunst betrifft, so läßt sie uns oft lange auf ihre Meister warten. — Noch mehr aber zeigt sich die Armut der Begriffsphilosophie, wenn wir sie fragen, was denn Leben sei? Geht einmal in die geheime Werkstätte der Zeugungen hinab, und erklärt, wie der Grashalm entsteht, oder das Würmchen, das an ihm hinaufkriecht. Ihr, die ihr Gott begreiflich findet, sagt uns einmal, was die Rose rot und die Lilie weiß färbt. Sagt uns einmal, welcher Prozeß in euch vorgehen müsse, wenn ihr schlafen, wachen, träumen sollt. Ich gestehe, daß ich eurer himmlischen Weisheit nicht eher trauen werde, als bis ihr von dieser irdische Proben abgelegt habt. Denn mir kommt es viel leichter vor, zehn metaphysische Systeme zu erfinden, als nur das einzige Problem von dem Leben zu lösen.“ — Vor ungefähr dreißig Jahren würde man eine solche Rede keiner Antwort wert gefunden haben. Wenn jetzt so etwas ohne Scham kann ausgesprochen werden: so beweist es den durchaus kläglichen Zustand, in welchen die Philosophie gerade durch diejenige Schule ist herabgebracht worden, aus welcher Hr. E. stammt. Denn nirgends sonst ist die Vermessenheit zu Hause, von Gott, als von einem begreiflichen Gegenstande, zu reden. Nirgends, außer ihr, hat man die

Abkunft der endlichen Dinge aus dem Unendlichen als eine Geschichte erzählen hören, welcher der menschliche Geist auf irgend eine mögliche Weise zuschauen könnte. Das Äußerste aber, was man dieser Schule zur Last legen kann, reicht gleichwohl zur Entschuldigung einer solchen Sprache, wie hier geführt wird, noch bei weitem nicht hin. Wo ist das Körnchen Philosophie, das jedes Jahr dreißigfältige Systeme treiben könnte? Die Erfahrung lehrt aufs Bestimmteste, daß ein menschliches Leben, auch wenn seine beste Kraft und Anstrengung darauf verwendet wird, nur ein einziges System hervorbringt, was wenigstens der Rede wert wäre. Reinhold versuchte zu wechseln; jeder kennt die Schwäche seiner späteren Erzeugnisse. Fichte änderte mehr den Ausdruck als die Sache; gleichwohl sah man, daß die eigentliche Produktion in der neuen Form nicht mehr gedeihen wollte. Wir sprechen hier nach dem Scheine; wollten wir der Wahrheit treu bleiben: so müßten wir sagen, daß noch niemals ein Philosoph sein System vollendet hat. Immer sinkt die Kraft weit früher, als die anfänglich entworfenen Umrisse auch nur leidlich ausgefüllt werden. Oder bezieht sich die dreißigfältige Ernte etwa auf den Schwarm törichter Schüler solcher Lehrer, welche die Ohren mit hohler Rhetorik füllen, die jeder Anfänger hoffen kann nachzuahmen? Der echte Lehrer der Philosophie zeigt sich den Schülern in so schwerer Arbeit begriffen, daß sie sich glücklich schätzen, wenn sie, nachdem das Einzelne verstanden war, alsdann sich Hoffnung machen, das Ganze zusammenhalten zu können; allein, jeder fühlt, daß, wenn er Gleiches zu leisten unternimmt, er sein ganzes irdisches Dasein daran wagen muß. Und was soll hier endlich die Rede von dem *Leben*? Zu dessen Erklärung man freilich nicht zehn nach Gutdünken entworfene Metaphysiken, sondern gerade nur die eine wahre, die Metaphysik selbst, gebrauchen kann. Gesetzt nun, diese sei gefunden: so sind es noch zwei ganz verschiedene Dinge vom Leben, wie die Erfahrung es zeigt, den richtigen Begriff zu bestimmen, und im allgemeinen die Möglichkeit nachzuweisen, — oder den *Ursprung* des Lebens zu durchschauen. Wer beides verwechseln und vermengen kann, der verdient kaum den Namen eines Philosophen. Mag das Erste geleistet sein: das Zweite bleibt gleichwohl unerreichbar. Geradeso, wie die Astronomie mit ihrer wissenschaftlichen, ungeheueren Arbeit es nicht weiter bringt, als bis zur Erklärung des Sonnensystems in seiner jetzigen Stabilität oder vielmehr Oscillation, während sie über dessen Ursprung höchstens Vermutungen wagt, die mit dem System auf keine Weise dürfen verwechselt und vermengt werden. — Das, was Hr. E. fordert, ist die Metaphysik selbst, zu welcher seine zehn metaphysischen Systeme sich nicht etwa verhalten, wie das Differential zum Integral, sondern wie der Aberwitz zur Weisheit. Das schlimmste ist, daß man ihm dies erste noch sagen muß.

Mit wem haben wir denn hier gesprochen? Mit einem Mystiker? Schwerlich! Über Religion? Noch viel weniger. Aber das Buch haben wir gezeigt, wie es vor uns liegt; von seiner dogmatischen und von seiner polemischen Seite. Der fernere Bericht kann kürzer sein. Auf das Reich der Natur folgt beim Verf. das Reich der Freiheit. Man wird schon erwarten, daß er hier in die Wolken steigt, um in den Abgrund zu fallen.

Alles Geistige, von der Empfindung an bis zum Glauben, fällt ihm in die Sphäre der Freiheit; bis zu solchem Umfange erweitert er das Reich *jener* Freiheit, an die wir nach Kant nur *glauben* sollen, insofern wir uns selbst unsere *sittlichen* Handlungen zu erklären suchen. Die monströse Freiheit selbst in dem, was *ganz offenbar* vom psychologischen Mechanismus abhängt, büßt er hintennach, wo er der Seelenstörungen gedenkt, durch Berufung auf die fremde Macht, den Geist des Bösen, den man in klarem Deutsch den Teufel nennen würde. Doch hier ist erst das immanente Gebiet der Freiheit; wir müssen weiter aufwärts, um noch das transcendente Gebiet derselben zu erreichen. Zuerst vom Weltplan; und nicht bloß von den Anstalten Gottes in der Weltgeschichte, wo jedem Volke eine eigene Aufgabe anvertraut ist, nach deren Lösung es *unnütz* wird und *verwelkt* (sollte man eine solche Ansicht, die dem Geschichtsschreiber allenfalls verziehen wird, wohl bei dem salbungsvollen Mystiker erwarten, welcher sich dem Christentume anschließt, — der Lehre, daß eines jeden Menschen Haare auf dem Haupte gezählt sind?), sondern auch von den unzähligen Weltgeschichten, die an die verschiedenen Gestirne verteilt sind, und zusammen die vollkommenste Harmonie darstellen, obgleich die einzelnen Weltgeschichten unziemlich und unvollkommen scheinen. Das feine Ohr des Mystikers vernimmt ohne Mühe die Harmonie der Sphären! — Zweitens folgt die Beziehung der Menschheit zur Gerechtigkeit und Gnade Gottes. *Der Schöpfer konnte sein Geschöpf, wie der Töpfer den Topf, nach Belieben zerbrechen; er konnte dem Menschen mit den beliebigen Formen, die er ihm anerschaffen, auch seine unbedingten Befehle vorschreiben. Hier ist vollkommene Knechtschaft, welche nur Schuld auf sich laden, aber kein Verdienst erwerben kann. Aber durch einen Aktus der Gnade hat Gott dem Menschen die Freiheit geschenkt; und somit richtet sich auch die Gerechtigkeit in ihrem Urteilsspruch nicht nach der Willkür einer Zwingherrschaft, sondern nach dem Gesetzbuche freigelassener Bürger.* — Muß man wirklich heutzutage noch den moralischen Unsinn rügen, daß Gerechtigkeit gestiftet werde durch Gnade? Sind wir so tief gesunken? — Es scheint! Denn ganz ernsthaft fügt der Verf. den erbaulichen Wunsch hinzu: „Möchten doch diejenigen Mächte der Erde, welche ihre Völker wie Lasttiere behandeln, dieses Vorbild beherzigen" (das Vorbild der Gnade, die Gerechtigkeit *beliebig macht*, während sie auch wohl das Gegenteil machen könnte!!!), „um so mehr, da sie nicht in einem unendlichen Abstande, wie Gott zur Kreatur, sondern in einem gleichen Verhältnis, wie Mensch zu Menschen, stehen". Man verbreite nur erst solche Begriffe von der Gerechtigkeit; alsbald werden die Mächtigeren sagen und zeigen, daß die Gleichheit, an die man sie erinnert, eine lächerliche Chimäre ist, und daß kein unendlicher Abstand nötig ist, um nach Belieben ungnädig zu sein. Spinoza war klüger; er sagte geradezu: die Macht ist das Recht. Und dabei bleibt's wenn im Himmel das Recht an der Gnade aufgehangen wird! — Zur Bekräftigung des vorigen redet der Verf. noch mancherlei über *geschenkte* Freiheit, als ob der Mensch früher das Gegenteil dessen, was man frei nennt, gewesen wäre, oder als ob er auch nur den Gedanken fassen könnte, was er wohl sein möchte, wenn ihm diese Freiheit genommen würde. In diesen —

schlechterdings unmöglichen Zustand soll der Mensch sich hineinphantasieren, um alsdann dafür zu danken, daß die Gnade Gottes ihn aus der Unmöglichkeit in die Möglichkeit hineinversetzt hat! Eine unsinnigere Dankbarkeit fürwahr, als jene Bitte um Verzeihung, die der Gesunde an den Arzt richtete, daß er nicht krank sei. Und nun kommen gar noch fromme Betrachtungen über das böse Wesen, welches den Menschen verführt, indem es ihm über seine Freiheit schmeichelt, und ihn von der Frage, wer ihn frei gemacht habe, ablenkt. An die *gemachte* Gerechtigkeit und die *geschenkte* Freiheit knüpft sich dann weiter die Versöhnungslehre, auf eine Weise, die wir den Theologen überlassen wollen. Uns genügt die eine, aber ernste Bemerkung: daß die wahre Gottesverehrung notwendig soviel verliert, als der Idee von Gott abgezogen wird von der ursprünglichen und echten Gerechtigkeit, die kein Zweites, sondern ein Erstes, kein Werk, sondern die Bedingung der Gnade ist. — Das Nächstfolgende ist leidlicher, und kann dienen, uns mit dem Verf., nachdem wir mit dessen Meinungen mehr, als mit seinen Gesinnungen, uns entzweit hatten, einigermaßen wieder auszusöhnen. Er kommt auf die Gnadenwahl, und findet, daß die Begeisterten mehr um des Ganzen, als um ihrer selbst willen erwählt werden; daß man überdies in der Annahme eines unbedingten Ratschlusses zur Seligkeit oder Verdammnis sehr vorsichtig sein müsse, „damit wir *den Wert* des Geschenks der Freiheit nicht herabsetzen, und *über der Gnade und Ungnade nicht die Gerechtigkeit vergessen, welche nur möglich ist, wenn wir ein freies Verdienst und eine freie Schuld ihr gegenüber stellen.*" Mit dieser Äußerung des richtigen Gefühls kann man zufrieden sein, nach der Konsequenz wollen wir so genau nicht fragen. — Endlich viertens folgt die Beziehung des Menschen zu den höheren Wesen im Reiche der Freiheit. Wie es ein physisches Ganzes der Körperwelt gibt, so soll es auch ein intelligibles Ganzes der Geisterwelt geben. Davon, wie von den guten und bösen Geistern, wird jedoch mehr fragend als behauptend gesprochen; und es zeigt sich in dieser Gegend des Buchs von neuem, daß eben dasselbe Gefühl, das so manche seit der ersten Aufstellung der *Schellingschen* Religionsansicht davon zurückgestoßen hat, auch das eigentlich treibende Prinzip des Verfs. gewesen ist; z. B. in der Stelle: „Derjenige, der seinen Gott einen absoluten Begriff nennt, oder irgend eine Naturnotwendigkeit in denselben setzt, ist ebensogut im Aberglauben, als der, welcher in der Sonne seinen Gott anbetet. Denn die ewige Liebe, welche das Evangelium uns lehrt, und der Friede Gottes ist weder im absoluten Begriff, noch in der Sonne zu finden." Daß weiterhin Christus dem Satan gegenüber gestellt, und von göttlicher Gnade gesagt wird, „sie brauche einen Fürsprecher, der nicht bloß um Gnade bitte, sondern auch die Übermacht des Menschenfeindes breche"; — daß ferner von Wundern und Weissagungen, von Heilungen durch Magnetismus und durch Gebet, nebst Zauberei usw. sehr gläubig gesprochen wird: dies sind Dinge, in Ansehung deren jeder *seinen* Glauben hat, und behalten wird. Der Verf. hört darüber schon das Anathema der Rationalisten. Verdient hat er es; denn er nennt sie „*Diebe, welche den Baum der schönsten Früchte berauben*". Wenn er es aber schon selbst vernimmt, noch ehe es ausgesprochen

wird: so können wir ihn desto füglicher seinem inneren Sinne überlassen.

Was sollen wir nun endlich von dem *dritten Bande* sagen, der den Titel führt: *Supranaturalismus*; einem dicken Buche von 662 Seiten? Hätte der Verf. dem ganzen Werke nicht den allgemeinen Namen *Religionsphilosophie* gegeben: so wäre die Beurteilung des dritten Teils einem Theologen zugefallen, der vielleicht die starken Seiten desselben zu bemerken, und es wenigstens teilweise zu loben im stande gewesen wäre. Wenn man aber eine solche Arbeit mit Absicht und Wahl gerade den Philosophen in den Weg stellt: so muß man sich gefallen lassen, daß ihnen die schwache Seite des Buchs in die Augen fällt. Das Ganze besteht aus erbaulichen Betrachtungen, die am Faden der Bibel, besonders des neuen Testaments, fortlaufen. Würden dergleichen jetzt zum ersten Male geschrieben, so würde man sie mit Dank annehmen. Aber die Zahl solcher Bücher ist Legion; und wer je in seinem Leben irgend einen wirklich vortrefflichen Kanzelredner und Katecheten gehört, gekannt, geschätzt, geliebt hat, der liest ein solches Buch nicht, weil er es schwach findet im Vergleich mit der höheren Kraft, von welcher er sich längst berührt und erhoben gefühlt hat. Mit einem Worte: Hr. E. ist hier außer seiner Sphäre. Seine Arbeit zeigt, daß er wohl hätte ein tüchtiger Geistlicher werden können; er ist es aber nicht geworden; hat sich wenigstens nicht über das Mittelmäßige erhoben, weil seine besten Kräfte in früheren Jahren eine andere Richtung genommen, und die sorgfältige Bildung eines REINHARD oder AMMON nicht erhalten hatten. Seine Ausfälle gegen den Rationalismus sind ganz am unrechten Orte, denn sie stören jede fromme Empfindung. Man kann mit voller Überzeugung über diese Ausfälle sich erhaben fühlen, und darüber lächeln; aber wenn man mitten unter frommen Empfindungen dazu gereizt wird: so lacht man nicht, sondern man wird unwillig. Diese Rez. soll aber nicht unwillig werden: darum brechen wir hier ab.

Eschenmayer, C. A., Professor in Tübingen, Religionsphilosophie. I. Teil: Rationalismus. Bei Heinrich Laupp. 1818.

Gedruckt in: Hermes oder kritisches Jahrbuch der Literatur 1819, Nr. III.*

Obgleich in diesem Buche Religion und Philosophie zu finden ist, jene als Gesinnung, diese als Streben zur Wahrheit, so zeigen doch schon die äußern Umrisse der Schrift, daß eine Wissenschaft, die man durch den Namen Religionsphilosophie angedeutet glauben könnte, hier nicht gesucht werden muß, denn die größere Hälfte ist überschrieben: Prüfung der Meinungen anderer Religionsphilosophen; und die vordere kleinere Hälfte enthält eine Prüfung der Beweise von der Existenz Gottes; so daß sich das ganze Buch (die äußerst kurze dritte Abteilung ungerechnet)

* HERBART hat dasselbe Werk zweimal besprochen.

selbst ankündigt als eine kritische vielmehr als eine dogmatische Arbeit; daher dann unvermeidlich die eignen Lehren des Verfs. überall mit dem Gegensatze gegen andere, fremde Behauptungen behaftet erscheinen. Eine solche Form ist nun freilich sehr wohl passend zu einem Gegenstand, in Ansehung dessen der menschliche Geist nicht viel mehr leisten kann, als nur seine frühern Irrtümer zurücknehmen, und zugleich sich in seinen einfachen, kindlichen Gefühlen bestärken und bestätigen.

Allein die Form eines Buches geht viel öfter aus dem Vorstellungskreise ihres Verfs., als aus dem Gegenstande hervor; und man wird sich auch hier nicht irren, wenn man erwartet, vielmehr einen Beitrag zur Charakteristik der philosophischen Schule, aus welcher der Verf. stammt, als eine tiefere Einsicht in die Religionsphilosophie selbst zu gewinnen.

Hr. ESCHENMAYER veranlaßte schon durch eine frühere Abhandlung unter dem Titel: *Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nicht-Philosophie*, das bekannte kleine Buch von SCHELLING, *Philosophie und Religion*, welches im Jahre 1804 herauskam. Damals war für Hrn. ESCHENMAYER SCHELLING der Repräsentant der Philosophie; und weil dieser ihn befriedigte, sollte auch sie sich in ihr Gegenteil hinüber zu gleiten bequemen. Hr. SCHELLING hat aber bei seinem Abtrünnigen nichts ausgerichtet, das zeigt sich klar in dem gegenwärtigen Buche. Und ebenso klar ist die fortwährende Befangenheit des Verfs. in dem Wahne, er halte die Philosophie selbst in Händen, während er nichts anderes faßt, als den Irrtum seines Vorgängers, in dessen Gedankenkreise er sich fortwährend bewegt, ohne daran zu denken, daß jenseits derselben eine ganz andere Religion zu finden sei, in welcher es erlaubt ist, das Absolute und die vermeintliche ewige Abkunft der Dinge aus demselben zu ignorieren. Der nächste Beziehungspunkt also, auf welchen man den Vortrag des Hrn. ESCHENMAYER zurückführen muß, ist die Schellingsche Lehre, denn die Abweichung des Schülers vom Meister kann sich nur dadurch rechtfertigen, nur dadurch über den Verdacht eines dünkelhaften Strebens nach Selbständigkeit sich erheben, daß der Grund der Abweichung in dem richtigen Auffinden der Irrtümer des Meisters nachgewiesen werde. Und solange der Abtrünnige sich bloß in Verneinungen dessen gefällt, was er gelernt hatte, ohne durch Produktion eigner, neuer Gedanken sich eigene Geltung zu verschaffen, beschränkt sich auch die Bedeutung, welche er in den Augen des Publikums erlangen kann, darauf, daß man in seinem Vortrage ein Symptom der Krankheit und der allmählichen Auflösung jenes Systems erblickt, dem sein Gedankenvorrat ursprünglich angehört.

Indem nun Rez. den Beweis zu führen hat, daß Hr. ESCHENMAYER wirklich noch ganz und gar im Schellingianismus befangen ist: erinnert er sich zugleich seiner Schuldigkeit, ein gegen ihn selbst oft begangenes Vergehen anderer Rezensenten nicht nachzuahmen. Dies Vergehen besteht darin: *ein einzelnes Buch eines philosophischen Schriftstellers zu beurteilen, ohne dessen übrige Schriften zu vergleichen.*

Ein solches Verfahren gehört zu den groben Nachlässigkeiten, aus deren fast augenblicklicher Größe und Menge die zahllosen Klagen über Mißverständnisse und Verdrehungen unter den Philosophen entstanden sind. Wer Hrn. ESCHENMAYER richtig beurteilen will, der braucht zwar

nicht bis zu den älteren Schriften zurückzugehen, wodurch derselbe sich zuerst bekannt machte, und die er in der Vorrede zur gegenwärtigen selbst als bloße Vorspiele des *jetzt* erst klar Gewordenen und bestimmt Ausgesprochenen bezeichnet; aber ESCHENMAYERS Psychologie muß neben seiner Religionsphilosophie auf dem Tische liegen, wenn man sich überzeugen will, die eine und die andere richtig aufzufassen. Zum Beweise nur, daß wir unsere Pflicht erfüllen, und zugleich zu notwendiger Vorbereitung, damit die nachstehende Beurteilung volles Licht gewähren könne, heben wir aus des Verfs. Psychologie folgende merkwürdige Stelle aus:

„Die Logiker glauben an kein höheres Wissen, als das sie uns selbst geben. Anderer Meinung sind FICHTE und SCHELLING. Beide sahen ein, Form und Gehalt müsse im obersten Prinzipe zugleich enthalten sein. FICHTE findet ein solches Prinzip in dem reinen, absoluten Ich. — Es gibt drei Fundamentalsätze: 1. das principium contradictionis, 2. das principium medii inter duo contradictoria, 3. das principium identitatis."

Der Leser wolle die Worte principium medii inter duo contradictoria ja nicht für einen Druckfehler halten! Dieses logische Ungeheuer hat wirklich Platz in dem Kopfe eines Schellingianers. Man sieht übrigens sogleich, daß es eine Travestierung des alten principii *exclusi* medii ist. Hören wir nun den Verf. erst weiter.

„*Deduktion des Satzes der Identität.* Aus dem Satze: *Das Ich ist sich selbst gleich* entsteht die logische Formel A = A. Die ursprüngliche Identität im Ich ist es, was sich im formalen Denken wieder abspiegelt."

Der aufmerksame Leser muß nach diesen Worten schon wissen, was er zu erwarten hat; nämlich eine Deduktion des sogenannten, oder vielmehr des *eingebildeten* principii medii aus eben der Quelle, und hiermit die *Erklärung* dieses für alles mögliche Denken schlechthin zerstörenden Irrtums. Wirklich folgt eine ähnliche Ableitung zuvörderst für den Satz des Widerspruchs in folgenden Worten: „Wissen und Sein, Ideales und Reales, Geist und Natur, Noumenon und Phänomenon, *die schon im Selbstbewußtsein den Gegensatz bilden,* machen, ins formale Denken übertragen, das Entgegensetzen möglich." Und hierauf gelangen wir zur: Deduktion des Satzes der Vermittlung oder des principii medii inter duo contradictoria. Dieser dritte Fundamentalsatz entsteht auf folgende Weise aus dem Satze des Selbstbewußtseins. Wissen = B, Sein = C sind im Selbst A = A aufeinander bezogen, und dadurch werden sie beide beziehungsweise einander gleichgesetzt. Das Selbst tritt zwischen die beide entgegengesetzte (anstatt: beiden *entgegengesetzten* nach einem dem Verf. geläufigen Provinzialismus) Faktoren Wissen und Sein und verbindet das Widerstrebende beider. Dieses beziehungsweise Gleichwerden ist aber keine absolute Identität, sondern nur ein B = C vermittelst eines dazwischenliegenden A = A. Man könnte diesen Satz auch das principium tertii intervenientis nennen; denn immer muß, um zwei Gegensätze auszugleichen, ein drittes dazwischenkommen. Dadurch also, daß schon im Satze des Selbstbewußtseins Gegensätze in einem dritten ausgeglichen sind, erhält die Logik das principium medii inter duo contradictoria!!

Hier haben wir nun die *vollkommen unförmige* Logik deutlich vor

Augen, von der zwar längst bekannt war, daß sie in der Schellingschen Schule herrsche, die aber Rez. sich nicht erinnert, anderwärts so bestimmt und in allgemeinen Formeln ausgesprochen, vernommen zu haben.

Das Faktum, daß ein Mensch bei gesundem Verstande, und zwar nicht etwa in der Hitze des Streites, sondern in vollkommener Gelassenheit die vorstehenden Sätze niederschreiben konnte — ja daß eine ganze Schule, welche in unserer Zeit nicht wenig Anhänger zählt, darin einen Satz der Weisheit zu finden glaubt — gehört unstreitig unter die merkwürdigsten Tatsachen in der Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes. Stünde dieses Faktum allein: so müßte man sich mit einer schmerzlichen Verwunderung über dasselbe begnügen. Allein *der Schlüssel liegt dicht daneben. Die ganze Täuschung entsprang aus* FICHTES *Untersuchungen über das Selbstbewußtsein; und eben das Selbstbewußtsein ist es auch, welches sich fortwährend,* selbst bei ESCHENMAYER, der gewiß nicht Fichteaner genannt werden kann, *dafür zu verbürgen scheint.*

Also liegt auch die Bedingung der Heilung des Übels vor Augen. Eine neue Untersuchung über das Selbstbewußtsein, und eine der Fichteschen geradezu entgegengesetzte Behandlung des Begriffs vom Ich, ist dringendes Bedürfnis. Hierauf können wir uns an diesem Orte nicht einlassen. Allein drei Bemerkungen müssen wir hier einschalten.

Erste Bemerkung. Diejenigen Philosophen der ältern Schulen, welche die ganze Untersuchung über das Ich für unnütz, und das Ich für ein schlechthin und *ein für allemal Gegebenes* halten, werden gegen die Schellingschen Lehren niemals *etwas Gründliches* ausrichten.

Denn solange jene Irrtümer bestehn, bleiben auch die Schellingschen Identitäten, Polaritäten und Indifferenzen; und auch die scheinbare Verwandtschaft zwischen SPINOZAS Ausdehnung und Denken in Gott, und FICHTES Subjekt und Objekt im Ich, wird stets die Verschmelzung der Gottheit und Ichheit begünstigen.

Zweite Bemerkung. Die höchst verkehrte Opposition zwischen Vernunft und Verstand, die bei KANT und JACOBI beinahe noch tiefer gewurzelt ist, als bei SCHELLING, wird in des letztern Schule um destomehr getrieben werden, und um destoweniger befremden dürfen, je unverständiger die Logik ist, welche den Verstand charakterisieren soll. Wenn Einer die Finsternis Licht nennt, so muß er wohl schmähen auf das Licht; und wenn Einer den Verstand mit verstandswidrigen Formen behaftet glaubt, so kann er ihn nicht hochschätzen, sondern muß ihn zu unterdrücken suchen.

Dritte Bemerkung. Allem Anschein nach wird in der Schellingschen Schule die ältere Philosophie so vergessen werden, daß diese Schule ihren eignen Ursprung nicht mehr kennen wird. Schon jetzt scheinen die wenigsten Anhänger derselben zu wissen, daß ihre Vorstellungsart aus FICHTE, SPINOZA und PLATO geschöpft ist; bei so ausgezeichneten Männern aber, wie Hrn. ESCHENMAYER, sollte man doch die gewöhnlichen Kenntnisse der Geschichto der Philosophie voraussetzen können. Nichtsdestoweniger fährt derselbe in der vorher angeführten Stelle also fort: „KANT *nennt diesen Satz: principium exclusi medii*“ usw. Hr. ESCHENMAYER scheint also nicht zu wissen, daß der nämliche Satz, von dem KANT

redet, längst vor ihm diesen Namen getragen hat; Rez. greift deshalb nach einem Buche, das gerade dicht neben ihm steht, nach WOLFS Ontologie, wo S. 36 unter andern die Worte vorkommen; *communiter* enim *dicitur* inter duo contradictoria *non dari* medium und wo gleich darauf weitläufig nachgewiesen wird, daß dieser Satz mit dem des Widerspruchs zusammenfalle. — Soll nun die Verwirrung in der deutschen Philosophie nicht alle Tage wachsen, und bald unerträglich werden (bald zum Empirismus der Engländer und Franzosen zurückführen), so muß durchaus darauf gedrungen werden, daß die Geschichte der Philosophie, als einzig leitender Faden in dem Labyrinth, stets in den Händen derjenigen sei und bleibe, die sich als öffentliche Lehrer derselben darstellen.

Obgleich das Vorstehende für manche Leser nicht deutlich genug sein mag — denen es entweder an gründlichem Studium der Logik oder an Vertrautheit mit FICHTES Untersuchungen über das Ich, oder an beiden fehlen wird — so kann sich Rez. doch nicht länger aufhalten, sondern muß zu seinem Hauptgegenstande eilen. Und dies kann um so eher geschehen, da wir Hrn. ESCHENMAYERS Psychologie kaum härter rezensieren könnten, als er dieses mittelbarerweise in seiner Religionsphilosophie selbst getan hat. Er sagt daselbst S. 422 wörtlich folgendes: „Betrachten wir unsern geistigen Organismus in allen seinen Vermögen und Funktionen, so werden wir wohl nicht in Abrede ziehen können (was Rez. gleichwohl auf das bestimmteste und entschiedenste verneint), „daß jedes Vermögen von dem andern genau unterschieden sei, und daß dieser Unterschied in dem Typus bestehe, welchen jedes für seine Operation befolgt. *Wüßten* wir die inneren Operationen, welche die Seele in ihrem Vorstellen, Einbilden, Begehren, Denken, Fühlen, Wollen usw. anwendet, so wäre uns wahrscheinlich auch der Schlüssel in die geheimsten Tiefen der Natur gegeben." (Viel zu rasch! Um einige wenige, freilich wesentliche Schritte kommt man dadurch der Naturwissenschaft näher.) „*Uns unbewußt* aber bilden sich die Produkte, die in bestimmten Vorstellungen, Einbildungen, Begierden usw. vor unser Bewußtsein treten." (Man sollte glauben, Hr. ESCHENMAYER wolle von keiner andern als empirischen Philosophie etwas wissen, denn wenn es eine spekulative Wissenschaft dieses Namens gibt, so muß sie eben über das *Unbewußte* den Aufschluß geben.) „Ohne Zweifel muß die Seele, um die Begriffe der Art, der Gattung, der niedern und höhern Ordnung bis zur höchsten Allgemeinheit zu bilden, sehr verschiedene Methoden anwenden; *aber wer enthüllt sie uns, wer sagt uns,* welche innere Operationen die Seele anwenden müsse, wenn sie folgende Reihe formieren soll: 1. diese Linde als Objekt, Linde als Art, Baum, Körper, Materie, Ding, 2. wenn sie diese Begriffe und auf welche Weise im Gedächtnis aufbewahre und 3. wenn sie diese Spuren des Gedächtnisses durch die Einbildungskraft reproduziere."

Wer uns dieses alles sagen sollte? Wer uns diese Fragen, die gerade die Hauptfragen recht aus dem Kern der Psychologie sind, beantworten solle? — Wer denn anders als eben der Herr Prof. ESCHENMAYER, der nur ganz kürzlich erst eine Psychologie herausgegeben hat! Und zwar wohl zu merken, eine dreifach geteilte, eine empirische, *rationale und an-*

gewandte! — Wenn *dieser* Mann sich hier mit Ausrufungen über die menschliche Unwissenheit behilft, wenn er nicht einmal *in der Stellung der Fragen selbst* das mindeste Zeichen von sich zu geben vermag, daß er nur ein klein wenig weiter sähe, als die gemeine, höchst dürftige, von den gröbsten Vorurteilen und den offenbarsten Erscheinungen von Anfang bis zu Ende strotzende empirische Psychologie: — was hat denn sein eng gedrucktes Buch von 567 Seiten, das diesen Namen an der Stirn führt, ihn selbst gelehrt, und was soll es andern lehren? Etwa die saubere Gleichung $d \times / dy = \frac{1}{\infty} = 0$ oder die ebenso geistreiche Zusammenstellung der bekannten Gleichungen für die drei Kegelschnitte, damit auch bei dieser Gelegenheit die bekannte Spielerei mit Polen und mit einem Indifferenzpunkte könne angebracht werden? Denn das *sind die Proben mathematischer Kenntnis*, die Hr. E. in einem Buche ablegt, worin er sich herausnimmt, den Geist der Mathematik für die Psychologie zu benutzen. — Wenn wir nun noch unsern Lesern sagen, daß in demselben Buche auch ein rundes Hundert von Paragraphen über Physiologie, desgleichen Betrachtungen über Wärme und Licht, wie nicht weniger ein Stückchen Himmels-Mechanik, überdies auch eine transcendentale Kosmogonie — kurz nach echt Schellingscher Art alles Mögliche in Einer Nuß anzutreffen ist: so haben wir ihnen über Herrn Eschenmayers Psychologie genug gesagt, um sie nun ferner zu dessen Religionsphilosophie hinführen zu können.

Herr E. ist gewohnt, zu seinen Darstellungen einen möglichst umfassenden Plan zu entwerfen. Wie er eine dreifache Psychologie lehrte, so auch hier eine dreifache Religionslehre, eine rationalistische, mystische und supranaturalistische. Im ersten Teile übernimmt, nach Hrn E.s Ausdruck, das Wissen die *stärkere* Rolle, im zweiten geht es mehr in das Schauen; im dritten kann weder der Begriff noch das Bild weder Vernunft noch Phantasie uns begleiten — dennoch gehört auch dieser dritte Teil noch zur Religions*philosophie!* Derselbe dritte Teil, die positive Religion, hat einen *rein historischen* Ursprung, gleichwohl finden sich darin außer Zeugnissen und Autoritäten auch *Traditionen!* Das *Gleichwohl* hat Rez. hineingesetzt, der Verf. findet hier gar kein Bedenken. Traditionen indessen mögen immerhin noch eher rein historisch heißen, als Mystik und positive Offenbarung in die Philosophie gehören. Zum Glück für den Rez. enthält das vorliegende Buch bloß den rationalistischen Teil, die nachfolgenden werden ihm ohne Zweifel zu hoch sein.

Im auffallendsten Gegensatze zu dem allumfassenden Plane, zeigt sich nun die äußerst bescheidene Anzeige von der Belesenheit, welche der Verf. für seinen Gegenstand aufwenden will. Die Schriften, welche er für den Rationalismus zum Grunde legt (nämlich um dieselben kritisch zu mustern), sind die bekanntesten von Kant, Fichte, Schelling und Weiss, wozu noch „spinozistische Sätze" kommen, gleich als ob es an dem *ganzen* Werke von Spinoza schon zu viel wäre. Also weder die Alten noch die ältern Deutschen noch Franzosen, Engländer, Schotten, sollen einer Rücksicht gewürdigt werden! Man sieht, diese Ausführung eines großen Plans ist äußerst bequem. Ein paar Bücher, die jedermann kennt,

bilden den gelehrten Apparat; und die Mühe einer wissenschaftlichen Konstruktion wird für einen großen Teil des Werkes erspart, indessen man ein Buch nach dem andern in die Hand nimmt, und eine Reihe von Bemerkungen darüber hinschreibt. Über dieses nachlässige Verfahren wollen wir gern hinweg sehen, wenn die leicht hingeworfenen Gedanken, die das Buch ausmachen, uns entschädigen. — Leider aber bleibt das ganze Beginnen sich überall gleich! die erste Abteilung überschrieben: *Prüfung der Beweise von der Existenz Gottes* holt wieder weit aus — um ein wahres Nichts zum Vorschein zu bringen. Nach den bekanntesten Gemeinbegriffen *wahr, schön, gut* — ohne in den eigentlichen Sinn dieser Worte einzugehen — werden die philosophischen Wissenschaften zusammengestellt: und dabei muß die *Naturphilosophie der Logik, die Organonomie der Ästhetik, die Geschichtsphilosophie der Ethik* nachbarlich zur Seite treten!! Daß diese Anordnung in allen Punkten falsch ist, springt in die Augen; Rez. aber überhebt sich der Mühe, dies zu beweisen — weil es den Verf. ebensowenig beliebt hat, auch nur ein Wort beizufügen, das den Anschein einer Rechtfertigung darbieten könnte, wenn nicht etwa die Unterscheidung *ideeller* und *reeller* Gesetzmäßigkeit dafür gelten soll, aus der man nichts erkennt, als den Schellingianer, dem überall reale und ideale Seiten vorschweben; und der mit diesem auswendig gelernten Teilungsgrunde ebenso um sich wirft, wie etwas früher die Kantianer mit ihren Kategorien.

Aber bei allen Göttern und Heiligen! was sollen nun diese sechs Wissenschaften *hier*, wo wir die Schwelle der *Religionsphilosophie* zu betreten gedachten? — Sie sollen in den Paragraphen 4 bis 46 gebraucht werden, damit ihr *Verhältnis* zur Religionsphilosophie könnte bestimmt werden. — Wie? Ist denn die letztere schon da? Oder hat sie schon Verhältnisse, ehe sie da ist? Oder befinden wir uns etwa noch in der Einleitung, wo uns einige vorläufige Umrisse, zur leichteren Übersicht des folgenden sollen gezeichnet werden? — Nein! Wir sind hier im Anfange der ersten Abteilung; da wo uns die Methoden und Prinzipien der Wissenschaft sollen gezeigt werden. Hier lernen wir zuerst folgenden Satz: „Die Logik kann der Religionsphilosophie nichts nützen, *das heißt:* es gibt keinen logischen Beweis der Existenz Gottes.“ Also müssen wir freilich auf unlogische Beweise gefaßt sein, zu deren Prüfung die Logik nichts nützen kann! Doch wozu Beweise? Herr Eschenmayer hat das alles viel bequemer. Er setzt eine lange lateinische Stelle her, ohne Angabe, woher sie genommen, vermutlich aber aus unmittelbarer Inspiration:

Immobilis absque statu, pernix sine motu, Extra omnia omnis; intra omnia, sed non includitur iu ipsis; Extra omnia, sed nec ab ipsis excluditur usw. Diese Beschreibung Gottes nennt Herr E. *schön* und fügt hinzu: „Für ein *demonstrables* Objekt hätten diese Sätze nicht nur keinen Sinn, sondern führten auf einen völligen Widerspruch; aber für Gott gibt es den Sinn des Unbegreiflichen, und man sieht zugleich ein, daß das Unbegreifliche nur durch logische Aufhebung alles Begreiflichen dargestellt werden kann, und daraus geht der Satz hervor, daß sich in Beziehung auf eine Transcendenz in Gott alle Logik zernichte.“ Warum denn *alle*

Logik? Hier führt den Verf. offenbar sein Eifer zu weit. *Seine* Logik mit dem vorerwähnten, höchst fruchtbaren principium medii oder tertii intervenientis braucht sich gegen jene schöne lateinische Stelle nicht zu sträuben. Widersprüche bleiben immer Widersprüche; und wer dergleichen *durch* ein Drittes ausgleichen kann, der mag sie nur auch *ohne* ein Drittes geradezu hinnehmen, das macht keinen Unterschied! Aber die *gemeine* Logik mit ihrem principium *exclusi* medii, die von keinen Ausgleichungen und Indifferenzpunkten etwas wissen will, und deren Hartnäckigkeit soweit geht, daß sie weder durch den Magneten mit seinen Polen noch durch das Ich mit seinem Subjekt und Objekt sich in Furcht setzen läßt, sondern vielmehr fordert, man soll all dergleichen innere und äußere Wahrnehmungen als bloße Probleme für ein fortschreitendes Denken betrachten, welches Denken nicht eher ein Ende finden könne, als bis die Widersprüche aufgelöst und die ganze Ansicht der Natur und des Menschen berichtigt sei: — diese gemeine Logik ist die unversöhnliche Feindin des Herrn E.; und sie wird nicht viele Seiten in seinem Buche finden, die sie nicht mit einer oder mehreren Rügen zu belegen hätte.

Übrigens haben wir aus den eben angeführten Worten nun schon gelernt, daß Herr E. die Gottheit nicht für ein demonstrables Objekt hält; und wenn wir noch hinzusetzen, daß er die bekannten Lehren Kants hierbei bestmöglichst zu seinem Nutzen verwendet, so können wir füglich eine ganze Reihe von Paragraphen überspringen, um den Leser sogleich mit der Neuigkeit zu erfreuen, daß Herr E. einen geschichtlichen Beweis kennt, der den ethischen noch übertrifft; und daß nach ihm „zwischen der Geschichts- und Religionsphilosophie eine enge Verwandtschaft ist, vermöge deren sie nicht bloß zu kohärieren, sondern ineinander verschlungen zu sein scheinen. Denn wer wollte die Tatsache leugnen? Die Weltgeschichte ist die Offenbarung eines göttlichen Planes, der durch alle Alter der Menschheit unaufhaltsam seine Entwicklung nimmt.“ Aus dieser Stelle kann der kundige Leser lernen, welchen Begriff sich Herr E. von *Tatsachen* macht. Daß übrigens die Geschichtsphilosophie von der Religionsphilosophie, falls erst eine solche da ist, wird „*verschlungen*“ werden, glauben wir recht gern; denn die Erde samt ihrer Geschichte von ein paar Jahrtausenden verschwindet bekanntlich wie ein Tropfen in dem Ozean der Welten und der Zeiten; die Religionslehre aber soll handeln von *dem*, welcher ist der Herr des ganzen Himmels und der Zeiten.

Die Beisteuer, welche die sogenannten sechs Wissenschaften zur Religionsphilosophie liefern sollten, ist gering befunden worden. Herr E. strengte sich jedoch von neuem an: er findet noch zwei Beweise für die Existenz Gottes hintennach; einen psychologischen mit Hilfe dreier Prinzipien, die sich auf jene drei logische Fundamentalsätze reimen; — und einen ontologischen, den die Lehre vom Absoluten ihm liefert, indem sie wieder eine ähnliche Triplizität (und von gleichem Werte, wie die vorigen) voraussetzt. Und wozu sollen diese Anstrengungen nützen? — Wir wollen es deutsch heraussagen: dazu, daß Herr E. in sich selbst das Gefühl belebe: „*Er sei nicht der Urheber aller dieser Vorstellungsarten, sondern* Schelling; *Er habe sie nur geliehen, und könne nie sie ganz sich*

zueignen; aus seinem individuellen Geistesbedürfnis seien sie nicht entsprungen, daher seien sie diesem auch nicht angemessen; vielmehr müsse er suchen, sie in sich niederzudrücken, um seinem eigenen Triebe Luft zu machen." Wir sagen dieses nicht, um Herrn E. einen Vorwurf zu machen. Allerdings sind SCHELLINGS Ansichten nichts weniger als bindend; sie sind individuelle Produkte eines in seiner Art sehr ausgezeichneten Geistes, die eben schlechterdings keinen wissenschaftlichen Wert haben, wogegen sie einen *poetischen* Wert besitzen würden, wenn es möglich wäre, sie mit derjenigen Freiheit zu behandeln, die ein anspruchloser Mythus dem Dichter gestattet. Hr. ESCHENMAYER aber hat noch große Mühe, aus dem reich ausgestatteten und blendenden Panorama seines Meisters herauszutreten; denn nicht seine Einsicht, sondern ein dunkles Gefühl treibt ihn hinaus. Darum macht er große Anstalten, um hinaus zu kommen; er baut S. 168 eine „*weit höhere*" Triplizität, worin SCHELLINGS *Absolutes* bloß den Rang des *Vermittelnden* bekommt. Leider! Die ganze Konstruktion ist bloß ein Zeichen von E.s Ohnmacht, denn sie ist erborgt von SCHELLING. Keinem andern als einem Schellingianer, der mit allen seinen Geisteskräften noch gänzlich in den Fesseln seines falschen Systems gefangen liegt, kann diese törichte Weise, seinen Lehrer überbieten zu wollen, in den Sinn kommen. Diese Triplizität ist nicht im Geiste eines PLATON oder ARISTOTELES, nicht im Stile LEIBNIZS oder KANTS oder SPINOZAS oder FICHTES; sie ist nicht hervorgegangen aus der spekulativen Notwendigkeit irgend eines Grundproblems der Philosophie, sie entspricht keinem ästhetischen, keinem moralischen, keinem religiösen Bedürfnisse; sie ist eine reine Reminiszenz, die jedem unbefangenen Hörer sogleich sagen wird, aus welcher Schule sie stamme.

Hr. SCHELLING aber möge nun, wenn es ihm beliebt herzutreten und sehen, was er gewirkt hat! Sein Schüler — einer der Ausgezeichneten, um deswillen er ehedem über Philosophie und Religion schrieb — fragt jetzt (S. 174): „Wozu alle die Prachtsysteme des Wissens, jetzt noch, wo eine christliche Lehre so rein, so einfach, so herzlich zu uns spricht? — Ich möchte sagen: Gehet in die Unschuld und Einfalt der christlichen Lehre zurück; werdet wie die Kinder des Glaubens! Denn auch die beste Konsequenz bringt nur Irrtum hinein; sie ladet den Verstand ein, das, was heilig bleiben soll, in die Sphäre der Begriffe herabzuziehen, und da wird, wie es auch kommen mag, der Geist dem Buchstaben aufgeopfert." Das spricht der Schüler im eigenen Namen und aus eigenem Gefühl; zwar zum Zeichen der ursprünglichen Schwäche seines philosophischen Bedürfnisses, aber auch ebensosehr zum Beweise der oberflächlichen Berührung durch den vermeintlich gewaltigen Meister! Und indem er sich direkt gegen seinen Lehrer wendet, spricht er weiter unten (S. 300): „*Das Unwandelbare ist kein Werden, sondern ein Sein.* Nach SCHELLING ist alles ein Werden und Wandeln. Aus dem finsteren Grunde entwickelt sich das Licht, aus dem Verstandslosen der Verstand, aus dem Chaos die Ordnung. Zuerst ist Gott Wille, dann auch Verstand. Gott bewegte sich nur nach seiner Natur, nicht nach seinem Herzen. — *Alle diese Sätze widersprechen der Unwandelbarkeit Gottes. — Die Unterscheidung zwischen Wesen, insofern es existiert, und Wesen, insofern es Grund zur*

Existenz ist, hebt schon im ersten Satze die Absolutheit auf, weil das Absolute gar keine Unterscheidung zuläßt. Gott ist nur sich selbst gleich, und es kann daher weder nach einem Grunde in ihm, noch nach einer stufenweisen Entwicklung gefragt werden, weil hier die Absolutheit und Selbstgleichheit in lauter Relationen und Ungleichheiten verwandelt würde." Ferner (S. 307): „Alles Leben hat ein Schicksal, sagt SCHELLING, und ist dem Leiden und Werden unterworfen. Auch diesem hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon, da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstere Welt schied. Ohne den Begriff eines menschlich-leidenden Gottes bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich. An andern Orten sagt dies SCHELLING noch deutlicher: Gott sei nicht ohne Schranke zu denken. *Was mag das für ein Götze sein, den* SCHELLING *sich hierbei vorstellt? Nein, einen beschränkten Gott, der ein Schicksal über sich erkennt, wollen wir nicht anbeten, ihm sind unsere Tempel nicht gebaut, unsere Altäre nicht errichtet. Lassen wir diesen Gott den Philosophen oder den Wilden, welche in gleichem Götzendienste hierin überein kommen, und glauben wir an einen andern.* Wenn die Philosophie nichts weiter lehrte, als diesen Gott, dann müßten wir sie, wie ein unheiliges Gefäß zerbrechen." Was wird nun Herr SCHELLING hierauf antworten? Wodurch den hier sich ernstlich losreißenden Schüler zurückrufen? — Vielmehr er wird ihn fahren lassen; ohne Zweifel weil ihm die intellektuelle Anschauung fehlt, die das Eine, das Höchste, was den untergeordneten Einheiten ebensowohl als den Gegensätzen vorangeht, von allen jenen Relationen, Ungleichheiten, Umwandlungen unberührt erblicken sollte. Aber der Schüler rühmt sich einer andern, *noch höheren* Anschauung (denn das Wort: Glaube, dessen er sich bedient, macht hier keinen Unterschied; die *vorgebliche Höhe des Standpunktes* ist das Wesentliche), *welche ist nun die wahre?* Streiten kann man nicht über Anschauungen; wollen wir also jedem die Seinige lassen? Das ist sehr leicht; es führt uns aber am Ende zu dem Satze des alten Protagoras: *παντων χρηματων μετρον ανθρωπος* (der Mensch ist das Maß aller Dinge). Er macht alle Überzeugung rein subjektiv. — Sah denn Herr SCHELLING, als er die Anschauung pries, dies alles nicht voraus? Merkte er nicht, daß, nachdem einmal die Schranken des logischen Denkens (gleichviel für jetzt, ob mit oder ohne Grund und Recht) niedergerissen waren, die Anschauungen, oder die ihnen ähnlichen subjektiven Gemütszustände *mit allen ihren Ansprüchen* auf Erhebung über die Individualität, *sich vervielfältigen und in mancherlei Spielarten auseinandergehen würden?* Sah er ferner nicht, daß auch *das Denken,* wenn nicht *nach* und *hinter* der logischen Regel, alsdann bald *der Regel vorangehend und sie selbst erzeugend wiederkehren und alle seine Anschauungen in Prüfung nehmen werde?* Davon zeigen sich in den zuletzt ausgezogenen Stellen des Eschenmayerschen Buches die deutlichsten Spuren. Jene unsinnige Logik, die wir oben rügten, ist rein vergessen; Hr. E. denkt hier nun wieder gerade wie jeder andere gesunde Kopf; er findet wichtig, was er freilich am ersten Tage, da er seinen Lehrer hörte oder las, hätte finden oder doch ahnen sollen, *daß sich das Sein nicht mit dem Werden, die Absolutheit nicht mit den Relationen verträgt.* Zwar ob er jemals in seinem Leben die *Folgen* dieser Sätze durchschauen werde (wozu nicht Anschauung, sondern erhaltendes, spekulatives

Denken nötig ist) das mag man billig bezweifeln. Aber die Geschichte der Philosophie ist mit E. ebensowenig als mit SCHELLING zu Ende; und die eben erwähnten beiden Sätze sind nur die ersten Spuren, die ersten Risse, aus denen eine Kluft entstehen wird, in welche unfehlbar die ganze heutige Zeit-Philosophie hinabstürzen muß. — Wußte ferner Herr SCHELLING was er tat, als er so sehr emsig dahin strebte, seine Philosophie zur Theologie zu erheben? Fiel ihm gar nicht ein, daß diese bald mächtiger werden würde als jene; und daß man die Philosophie bald wieder als die *Magd* betrachten würde, die man nach geleisteten Diensten füglich abdanken könne? Oder traute er seiner phantasierenden, *unmathematischen* Naturphilosophie so große Kraft und Haltbarkeit zu, um dem Gebäude zur sicheren Stütze zu dienen?

Wir schließen diese Bemerkungen, weil weder Herr SCHELLING noch seine Schule gewohnt ist, von Gegnern etwas, das einer Belehrung ähnlich sieht, anzunehmen. Wir schließen auch diese Anzeige eines Buches, das Liebhaber genug finden wird, weil es der Stimmung des Tages gemäß ist, und das bei allen seinen Fehlern immer noch bedeutend genug ist, um denen empfohlen zu werden, die über SCHELLINGS Lehre die Akten vollständig sammeln wollen.

Simon, Dr. **Erhardt**, Einleitung in das Studium der gesammten Philosophie. — Heidelberg u. Leipzig, b. Groos, 1824. 135 S. 8⁰. (18 Gr.)

Gedruckt in: Allgemeine Literatur-Zeitung, Januar 1825.

Wenn im ersten Paragraphen dieser Schrift gesagt wird: „Philosophie sei einem jeden das, wozu er selbst sie mache," — so bekennt der Verf. hiermit nicht allein eine durch Geschichte dieser Wissenschaft bestätigte Wahrheit, sondern rechtfertigt zugleich am vollkommensten eine Einleitung zum Studium derselben, welche nämlich zugleich eine Anleitung zum Selbstmachen und Herrichten für den eigenen Gebrauch sein wird, wogegen ein schon Fertiggemachtes und Vollendetes bloß hingegeben werden kann, und keiner besonderen Einleitung weiter bedarf, indem es sich für den Gebrauch ohne weiteres empfiehlt. Daher erscheinen alle Einleitungen in fertige Systeme — ungeachtet dieselben bei uns nicht fehlen — überflüssig, ihr Inhalt wird stets das System selber sein, und sogar schon einen gewissen Mangel des letzteren kund geben, als ob es ohne besondere Einleitung nicht zum Begreifen des Fertigseins und der Vollendung komme. Man muß also einleiten, weil es (nach S. 133) keine allein seligmachende Kirche und keine allein seligmachende Philosophie gibt, weil das Studium der Philosophie fortwährend ein Forschen nach wahren Erkenntnissen ist, wozu man einleitend den Weg bahnt, damit jeder selbst einmal sich ein System der Philosophie für seine Bedürfnisse zu stande bringe. Unser Verf. hat hierfür mit Umsicht und Übersicht das Seine geleistet, und obgleich einige Äußerungen kund geben, daß er dem Identitäts-

systeme zugetan sei, tritt dennoch diese Eigentümlichkeit keineswegs so entscheidend hervor, um die Würdigung anderer Ansichten auszuschließen, und die Philosophie als Wahrheitleistung ins Meer des Absoluten zu versenken. Vielmehr heißt es S. 120: „Ebenso unstatthaft und vergeblich, als das Ableiten des Realen aus dem Idealen, oder dieses aus jenem, ist auch das Herableiten der wirklichen Dinge aus dem sogenannten Absoluten.“

Wir heben einiges hervor. Weil alle Erkenntnis ein erkennendes Subjekt und ein erkanntes Objekt voraussetzt, so beginnt das Philosophieren mit dem Untersuchen des ursprünglichen Verhältnisses beider, und Philosophie kann deshalb beschrieben werden als Wissenschaft von der Möglichkeit der Erkenntnis, als Wissenschaft von dem Verhältnisse zwischen objektiven Dingen und subjektiven Vorstellungen und ihres Gegensatzes, als Wissenschaft der höchsten Prinzipien des Wissens oder der Ideen, als Wissenschaft des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen. Gewußt kann nur werden durch unmittelbare Evidenz, oder durch richtige Folgerung aus derselben. Das Ursprüngliche, Erste ist keines Beweises fähig noch bedürftig. Was sich in irgend einer Wissenschaft auf die höchsten Prinzipien bezieht, ist hier philosophischer Teil. Es gibt verschiedene Gesichtspunkte, welche die Sache zuläßt, darauf beruht die Verschiedenheit der Philosophien. Was Gegenstand des Denkens, Forschens, Erkennens sein kann, fällt ins Gebiet der Philosophie. Sie bezieht sich auf den Urgrund, ist spekulativ, verläßt sie dieses Gebiet, so hört sie auf Philosophie zu sein, und wird Empirie. Ihr Endzweck ist Wahrheit, und als welthistorische Erscheinung dieser: daß der Geist der Menschheit zuletzt zum vollständigen Bewußtsein über sich und die Welt gelange, daß er die Verhältnisse und Gesetze aller Dinge und ihre Gründe klar durchschaue, und dadurch über sie herrsche und die Natur sich unterwerfe. Ihre Einteilung in theoretische und praktische Philosophie ist fehlerhaft, besser teilt man sie nach der Zweifachheit des Objekts in Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes. Inzwischen ist auch die Einteilung nur Behelf für die succesive Darstellung. Das wahre Universum, von welchem die Philosophie nur Abbild im Geiste ist, begreift Materielles und Intelligentes zumal und in innigster Durchdringung in sich. Man wähle übrigens welche Ansicht man wolle, so sind Gott, Welt, Mensch, die Hauptgegenstände für Philosophie.

Als Quellen der Philosophie werden Vernunft (sie heißt S. 49 die allgemeine, die im Universum vorhandene Vernunfttätigkeit überhaupt, die sich gleichstimmig ausspricht in der Natur und dem Menschengeiste), Erfahrung und Geschichte angeführt. Subjektive Bedingung ist das philosophische Genie, aus Vernunft und Phantasie hervorgehend. Dessen eigentümliche Sache ist die Spekulation, nämlich die im verborgenen Nachdenken angestellte Betrachtung solcher Verhältnisse der Dinge, die zwar, beständig vorhanden, allem Dasein zum Grunde liegen, die aber nicht jedermanns Einsicht offen sind, und die nur ein besonders von der Natur begünstigtes geistiges Auge entdeckt. — Soll mit Hilfe des Gesetzes der Kausalität erklärt werden, wie das äußere Endliche und das innere Endliche zusammenhängen, so entstehen von diesem Standpunkte aus zwei der

Richtung nach entgegenstehende philosophische Systeme, der Materialismus und der Intellektualismus. Jener löset seine Aufgabe nicht, unter andern auch deswegen, weil das Wort Materie eine bloße Abstraktion des Verstandes ist, womit man das reine Entblößtsein aller qualitativen Unterschiede ausdrückt, weshalb diese Abstraktion als solche nicht existiert. Der Intellektualismus widerspricht zu sehr dem allgemeinen Menschenbewußtsein. Als eine Abart von ihm ist der Skeptizismus zu betrachten, inwiefern dieser bloß subjektive Wahrheit anerkennt. Die genannten drei Systeme kommen darin überein, daß sie nur die Erfahrung zulassen, was aber darin nicht vorkommt, das Unbedingte, leugnen (?). Letzteres kann von realer und idealer Seite aufgefaßt werden, und daraus entstehen die Systeme des Realismus und Idealismus. Jener wird wegen des immanenten Grundes der Dinge auch Pantheismus, oder vorzugsweise Naturphilosophie genannt; letztere haben unter den Griechen PLATO, unter den Neueren LEIBNIZ aufgestellt. Weil beide Systeme, wenn sie wohl durchgeführt werden, wahrhaft philosophisch sind, sich in einem gewissen pantheistischen Elemente begegnen und relative Wahrheit enthalten, so nahm man auch ein Absolutes an, das, ein grammatisches und metaphysisches Neutrum weder Reales noch Ideales sei, in welchem alle möglichen Gegensätze verschwinden. Dies ist das Identitätssystem, eine eigentümlich deutsche Lehre, woran die andern Nationen Europas bis jetzt keinen Anteil genommen haben. Allein, wenn es darauf ankommt, aus dem also bestimmten und doch wieder unbestimmten Absoluten nicht nur die endlichen Dinge abzuleiten, sondern auch die Gesetze der physischen wie der moralischen Welt aufzuzeigen, so beugt die Identitätslehre unwillkürlich und durch die Natur der Reflexion gezwungen entweder in einen Realismus oder in einen Idealismus, am liebsten in diesen, um, und gehört folglich unter diejenigen philosophischen Systeme, die das Problem der Philosophie auf dem idealen Standpunkt zu lösen unternehmen. Was gegen den Idealismus gilt, gilt in dieser Beziehung auch von der übrigens sehr scharfsinnigen Identitätslehre.

Diesen Bemerkungen über die Identitätslehre kann Rez. insofern beistimmen, als das unbestimmte und durch Abstraktion ausgeleerte Absolute aus seinem Nichts des Inhalts zu einem Etwas desselben kommen muß; aber nicht insofern, als könnte das Identitätssystem mit der Platonischen Ideenlehre gleichgesetzt werden, wenn es auch die Ausdrücke derselben wählt: Ferner findet der Verf. ganz richtig einen Kreislauf in der Philosophie, indem diese Wissenschaft gleich der Religion, verschiedene Gestalten, Systeme genannt, nach Zeitaltern und Individuen, annimmt, und ein Gegensatz den andern hervorruft (S. 115); nur scheint der Kreislauf der alten und neuen Welt (S. 130) weniger verschieden voneinander, als ihn der Verf. angibt, und jene ist wohl ebensogut realistisch in manchen Systemen, als diese materialistisch. Jedoch die Übergänge und Varietäten wollte der Verf. nicht näher bezeichnen. Wahr wird S. 114 bemerkt: „die idealistische Ansicht (als Platonismus nämlich) steht in einem freundlichen Verhältnis zur christlichen Theologie, mit den Lehren der letzteren von Vorsehung, Freiheit, Unsterblichkeit und moralischer Weltordnung." Aber nur bedingungsweise möchte der Beisatz zugegeben werden „sie ist

der Mystik hold"; man muß nämlich dann die wahre unausweichliche Mystik vor Augen haben, der alle Spekulation über das Unbedingte entgegenführt, nicht die falsche Abart derselben, die Phantasterei; denn dieser letzteren führen Naturphilosophie und Identitätslehre weit leichter entgegen. Hiernach dürfte dann auch folgende Behauptung verändert werden: „Der Realismus (als Naturphilosophie) steht in einem feindseligen Verhältnis zur christlichen Theologie, aber in einem freundlichen fördernden zu allen Naturwissenschaften. Er ist *der Mystik abhold*, und sucht überall Erkenntnis, Konsequenz geht ihm über alles, wie der objektiven Natur, daher ist auch Vorsehung nicht, aber Prädestination und strenge Determination." Wir haben nämlich in unseren Tagen gesehen, wie naturphilosophische Spekulation eine falsche phantastische Mystik ungemein befördern konnte, und ungeachtet ihrer inneren Feindschaft gegen christliche Theologie dennoch einen abenteuerlichen Bund mit derselben schloß, so daß diejenigen, welche gegen den Mystizismus unserer Zeit (eine phantastische Mystik) kämpfen und die Rechte der Vernunft und heller Einsicht gegen Obskurantismus in Schutz nehmen, es eigentlich mit Ansichten zu tun haben, welche in gerader Linie aus der Naturphilosophie (dem Realismus nach Ausdruck des Verfs.) stammen.

Fries, Jacob Friedrich, Hofrath usw., Die mathematische Naturphilosophie, nach philosophischer Methode bearbeitet. Ein Versuch. — Heidelberg, 1822.

Gedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1825, Nr. 268—270. Kl. Sch. III, S. 643. SW. XII, S. 516.

Der Name *Naturphilosophie* klang einst der großen Mehrzahl derer, die sich um Philosophie bekümmern, sehr süß. Wie ist es zugegangen, daß jetzt so wenige davon hören mögen? Hat die Natur, oder hat die Philosophie ihren Reiz verloren? — Soviel wissen wir: man wollte der Physik die pantheistische Hypothese aufzwingen. Diese Hypothese hat aber gar nicht hier, sondern anderswo ihren Ursprung; worüber SPINOZA und sein Vorgänger DES-CARTES Auskunft geben können. Die Physik nun ist taub gegen alles, was nicht aus ihr selbst kommt. Umsonst will man sie reden lehren vom Absoluten, dem Unendlichen und den Ideen; sie redet fort von Stoffen, Kräften, Verwandtschaften, ja selbst von Atomen; wohl wissend freilich, daß sie durch diese Ausdrücke nur Fragepunkte ankündigt, dunkle Stellen bezeichnet, wo etwas in der Tiefe verborgen liegen mag. Hat jemand Lust und Mut, sich an eben diesen Stellen, die von der Physik schon bemerklich gemacht wurden, in die Tiefe hinabzulassen, so wird er Untersuchungen beginnen, die mit ihr zusammenhängen; stets aber wird sie sich vor denen zu hüten wissen, die das Buch der Natur wie eine Allegorie zu deuten unternehmen.

So weit sind wir einstimmig mit Herrn Hofrat FRIES, der, indem er sich den Ausdruck *Naturphilosophie* aneignet, und das Prädikat *mathe-*

matisch davor setzt, sichtbar genug darauf ausgeht, zu zeigen, es gebe zwar eine Naturphilosophie, aber keine solche, die mit fremdartiger Weisheit die Natur entzaubern — wo nicht lieber gar bezaubern — könne; sondern nur eine solche, die nach NEWTONS Weise sich an die längst bekannten mathematischen Prinzipien aufs engste anschließe. Wir wünschen hinzufügen zu dürfen: eine solche, die auf demselben Wege des Nachdenkens fortschreite, welcher seiner Richtung nach durch die Naturprobleme bestimmt ist. Alsdann könnten wir weiter so fortfahren: *dieses Nachdenken ist nun teils mathematisch, teils philosophisch.* Damit kämen wir aber nicht zu einer *mathematischen Philosophie,* zu welcher sonderbaren Gattung denn doch das Buch des Hrn Hofr. Fr., seinem Titel gemäß, gehören muß! Wir sind also genötigt, uns gleich anfangs mit ihm zu entzweien; und uns zu erinnern, daß seine Naturphilosophie nicht bloß auf Mathematik, sondern auch auf seiner Metaphysik, diese letztere aber auf gewissen empirisch-anthropologischen Deduktionen beruht. Darüber hat Rez. sein Urteil vor einigen Monaten in diesen Blättern ausgesprochen, und muß sich jetzt hierauf beziehen. Allein vor aller weitern Kritik soll es gern und willig anerkannt werden, daß diese Naturphilosophie ein gelehrtes, reichhaltiges und verdienstliches Werk ist. Man muß sich freuen, daß hierdurch wiederum den Mathematikern die Philosophie, den Philosophen die Mathematik näher gebracht und empfohlen wird. Es ist auch bekannt, daß dieses Werk von den eigentlichen Physikern mit Achtung ist aufgenommen worden. Dagegen ist nichts einzuwenden; nur darf man nicht glauben, daß hierdurch die Schellingsche Lehre aus dem Wege geräumt würde. Die letztgenannte sinkt unter der Last ihrer eignen Fehler, und wird noch tiefer sinken; aber ihr liegt dennoch ein Streben zum Grunde, welches Fr. weder befriedigen noch vernichten kann.

Die Vorrede stellt obenan den Gattungsbegriff: *metaphysische allgemeine Naturlehre;* derselben sollen teils Naturgesetze der Körperwelt, teils Naturgesetze des *menschlichen* Geistes anheim fallen. (Wo bleiben die Tierseelen? oder falls dieser Ausdruck nicht modern genug klingt, wo bleibt die psychische Zoologie? Die Angewöhnung an das Wort *Anthropologie* hat hier einen gewaltigen Fehler in der Disjunktion verursacht.) Die Naturgesetze der Körperwelt enthalten eine Unterordnung aller mathematischen Formen der Ordnung, Zahl, Dauer, Gestalt und Bewegung unter die *Kategorien* des Wesens, der Bewirkung und Wechselwirkung. Nun sind die Kategorien schon aus der Metaphysik bekannt; hier dagegen bleibt das Verhältnis der mathematischen Gesetze zu ihnen der eigentliche Gegenstand der Untersuchung, und diese wird am besten (?) mathematische Naturphilosophie genannt. KANTS metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft sollen hier genauer erörtert, doch soll über die Grenzen derselben hinaus gegangen werden, weil die mathematische Erkenntnis eine philosophische Untersuchung ihrer Natur zuläßt. Daher zerfällt die Untersuchung in zwei Teile; *Philosophie der reinen Mathematik* und *reine Bewegungslehre.* (Also hätte der Titel heißen sollen: Philosophie der reinen und angewandten Mathematik. Dem Ausdruck *Naturphilosophie* die Betrachtungen des ersten Teils unterzuordnen, ist eine logische Unmöglichkeit, denn leere Formen reiner Mathematik sind keineswegs Natur;

es liegt in ihnen kein Geschehen, kein Wachsen, kein *nasci*. Hätte Hr. Fr die Erörterung der reinen Mathematik als bloße Vorbereitung zur philosophischen Naturlehre behandelt, so wäre ihr Platz in einer Naturphilosophie gerechtfertigt; aber die reine Mathematik füllt die größere Hälfte seines Buches; sie ist hier nicht Vorbereitung, sondern Hauptteil des Ganzen; daher wir hier eigentlich zwei Werke in einem Bande finden.) Das Schellingsche Philosophem ist durch seinen Grundfehler von der Anwendung der mathematischen Methoden entfernt worden; die Besseren der Schule wurden daher auf kombinierende Methoden, und deren Gegenstände, Geologie usw. beschränkt. Diesen nun will Hr. Fr. neben sich Platz lassen, es ist aber bekannt, daß sie nicht neben ihm Platz nehmen wollen; und das ist sehr natürlich, indem sie, mit ihrem guten Rechte, sich hüten, sich auf seine Entgegensetzung des Wissens gegen das Glauben und Ahnen einzulassen. Wer die Physik vom Realen losreißt, der kann nicht verlangen, daß ein anderer sich neben ihn stelle, der die Natur irgendwie aus dem Realen zu erklären, das Bedürfnis fühlt. Wiese man freilich die erscheinende Natur nicht selbst auf das Reale hin, so könnte man es ihr nur *unterschieben;* und dagegen würde hinwiederum Hr. Fr. sich mit Recht erklären! So stehen hier zwei Parteien mit gleich großen Fehlern einander gegenüber.

Der Punkt, auf den es ankommt, tritt natürlich gleich in der Einleitung, welche die eigentümliche Richtung des Buches bezeichnen soll, kenntlich hervor; wir wünschten nur, diese Einleitung möchte sorgfältiger geschrieben sein. Daß in der Schellingschen Lehre eine durchaus notwendige Scheidung fehlt, dies sieht und sagt Hr. Fr. Allein den Punkt der Scheidung, und ihre eigentümliche Natur bestimmt er ganz falsch. Er trennt wissenschaftliche Formen von idealen Erkenntnissen. Das sind seine eignen Worte. Man wundere sich also nicht, wenn man bei ihm Formen findet, durch die nichts *erkannt* wird; leere, gehaltlose Formen. Man wundere sich auch nicht, wenn man bei ihm sogenannte Erkenntnisse antrifft, die keine Erkenntnisse sind, sondern Beurteilungen des Wertes der Dinge, und damit zusammenhängende Glaubensartikel. Dieser zweite Punkt nun geht uns hier nichts an. Damit man wegen des ersteren nicht einen Augenblick zweifelhaft bleibe, sagt er recht deutlich: *„die einzige vollständige wissenschaftliche Erkenntnis des Menschen ist die Erkenntnis von der Welt der Gestalten und deren Bewegungen.“* Da haben wir erstlich das Vorurteil von einer eigentümlichen Beschränktheit des *menschlichen* Erkenntnisvermögens; als ob andere endliche Vernunftwesen wohl andere Formen und andere Schranken des Erkennens in ihren Denk- und Anschauungsgesetzen tragen könnten; ein Vorurteil, das aus mangelhafter Psychologie entspringt. Da haben wir ferner die Beichte einer verunglückten Metaphysik: *sie* vermöge eigentlich nichts bei der Erkenntnis, die Mathematik allein sei die erkennende und wissende. Fragt man aber, *was* denn die Mathematik erkenne? so bekommt man die Antwort: *Gestalten und Bewegungen.* Das sind aber leere Formen, die nicht einmal scheinbar dazu taugen, wahre Eigenschaften oder Beziehungen der Dinge darzutun. Also Mathematik und Metaphysik spielen mit Nullen; denn das menschliche Erkenntnisvermögen ist nun einmal zu diesem Spiele ge-

schaffen und darauf eingerichtet! Wahrlich eine erhabene Ansicht von der Bestimmung des Menschen, und von seinen natürlichen Fähigkeiten! Und nun das Gegenstück hinzu: „Die Erkenntnis der Wesen nach ihren sinnlichen Qualitäten, Farbe, Ton, Duft usw., sowie die Erkenntnis des *geistigen* Lebens (?) erhält nur vermittelst jener Erkenntnis von *Gestalt* und *Bewegung* (??) ihre Raum- und Zeit-, ihre Zahl- und Gradbestimmungen; ihre Unterordnung unter Gesetz und Regel.“ (Warum nicht gar Zaum und Zügel, wenn einmal eine ganz fremdartige Herrschaft soll anerkannt werden? Aus jedem Dinge das Gesetz seiner *eignen* Natur zu erkennen, ist einmal nicht die Sache des Verfs.) „Alle diese Erkenntnisse lassen *daher*“ (woher? etwa, weil sie das Joch jener Unterordnung nicht ertragen wollen?) „nur eine unvollständige wissenschaftliche Entwicklung zu, und erhalten ihre vollständige Bedeutung“ (was bedeutet das Wort hier?) „in der ästhetischen Beurteilung unter Ideen.“ So wird die Ästhetik zur Lückenbüßerin des Wissens; sie, die gar nichts erkennt; die selbst Wahrheit und Schein garnicht einmal zu unterscheiden verlangt! Kein Wunder, wenn zu unsern Zeiten sich die Dichter für die wahren Philosophen halten!

Aus der Einleitung wollen wir der Deutlichkeit wegen noch eine kurze Stelle ausheben: „Die experimentierende Methode sucht durch Anstellung von Versuchen Gesetze der Natur zu erraten; so hat sie mit der mathematischen Physik das gemeinschaftliche Interesse der Erkenntnis von Gesetz, Erklärung, Theorie. Die vergleichenden, kombinierenden Methoden sind hingegen der entfernteste Anfang des induktorischen Verfahrens, und stehen daher mehr im Interesse des Tatbestandes als der Gesetze und Erklärungen. Ihr Interesse ist Übersicht eines großen Ganzen der Erfahrung. Der Hauptgewinn aus diesen Methoden ist das Klassensystem; nebst einer bestimmten und klaren Kunstsprache in Namenerklärungen; ist dies erste Bedürfnis befriedigt, so folgt nun in größerer Annäherung an theoretische Interessen die weiter umschauende Vergleichung und Gruppierung der Erscheinungen.“ Charakteristisch ferner ist die Behauptung, nicht die Erfahrung, sondern die Geometrie habe für die Hypothesen des Copernicus und Keppler entschieden. Und wie hat sie das gemacht? „Es ließen sich wohl immer noch Systeme von Epicykeln bauen, nach denen man die Erfahrungen aus hipparchischen und tychonischen Voraussetzungen zu erklären vermöchte“ (auch *mechanisch* zu erklären?); „nur rein geometrisch hat die *Einfachheit der Hypothese* für die Ellipsen und den Lauf der Erde um die Sonne entschieden.“ So soll auch die Attraktion erkannt werden. „Ob die allgemeine Anziehung im umgekehrten Verhältnisse der Quadrate der Entfernung erfolge, oder nach einem andern, diesem nur sehr nahe kommenden, Gesetze figurierter Zahlen, das entscheidet die Beobachtung nicht, denn sie gibt nur angenäherte Resultate. *Wir entscheiden aus rein mathematischen Gründen für die einfachere Voraussetzung.*“ Sollte man nicht glauben, das Einfache sei mehr mathematisch als das Zusammengesetzte? Aber die Mathematik kennt gar keine Vorliebe; sie zeigt bloß, welche Annahme die möglichst einfache Erklärung liefere, und läßt uns dann die Wahl. Hingegen der Verf. spricht hier und im folgenden als Gesetzgeber der Natur. Er wählt,

entscheidet, streitet für die mathematische Physik gegen die Verteidiger der experimentierenden Methode, erklärt das Stetige als den einfachsten Fall, den die Mathematik auch bei der chemischen Zusammensetzung der Materie in Vorschlag bringen müsse (als ob es dabei auf Vorschläge und Hypothesen ankäme), er will geltend machen, daß die ganze wissenschaftliche Naturkenntnis auf einer Vorstellungsweise *a priori*, und nicht auf einer durch sinnliche Wahrnehmung bestimmten ruhe; er will der reinen Mathematik die Herrschaft vindizieren; ja in Beziehung auf KANT drückt er sich gar so aus: durch K.s metaphysische Anfangsgründe *sollen uns* weniger unmittelbar metaphysische Prinzipien in die Physik eingeführt, als durch die Aufhellung der metaphysischen Grundgedanken eine festere Anwendung der rein mathematischen Prinzipien gesichert werden. So hat uns die Einleitung des Verfs. Willen verkündigt; andern Gewinn haben wir daraus nicht geschöpft; auch finden wir die wohlbekannte Stimme des transcendentalen Idealismus hier so schwach, daß es uns fast scheint, sie werde allmählich durch eine andere, mannigfaltige Gelehrsamkeit erstickt, ohne berichtigt zu sein.

Erster Teil Philosophie der Mathematik. Hier wieder eine Einleitung; die sich interessanter anfängt. „Ungeachtet ihrer Sicherheit und Klarheit kann die Mathematik den ihr eigentümlichen Mangel nicht lange verbergen, wenn sie von der Philosophie um die Rechtmäßigkeit ihrer Ansprüche gefragt wird. Der Mathematiker erwirbt sich Grund und Boden nicht erst, sondern er findet sich gleich mitten auf demselben im Besitz, und bedient sich desselben nur. Die Mathematik für sich ist eine Beschreibung des Gebietes der Zahlen, des Raumes, der Zeit, der Bewegung. Aber woher denn Raum, Zeit, Zahl? Diese Fragen kümmern die Mathematik nicht, sie stammen aus der Philosophie. Eine eigne Wissenschaft, *mathesis prima* oder Philosophie der Mathematik, muß die Frage lösen: woher kommt uns die mathematische Erkenntnis, und welche Ansprüche hat sie im ganzen System der menschlichen Überzeugung zu machen?“ Hierüber werden wir nun an die Vernunftkritik verwiesen, wohin jedoch Rez. für diesmal nicht Lust hat sich zu wenden; denn er kennt nur zu gut die Antworten von der Sinnlichkeit und sinnlichen Beschränktheit unseres Geistes, von den notwendigen Grunderkenntnissen und Grundformen — er kennt auch die Systemfesseln, welche hier die Stelle wirklicher Beschränktheit so vollständig ausfüllen, daß es kaum lohnt, darüber viel zu sagen. Der Verf. selbst eilt weiter. Er beschreibt die besondere Anschauungsweise der Größe nach drei Punkten: 1. sie steht unserer Aufmerksamkeit nach Belieben zu Gebote. (Das ist kein ausschließender Charakter; dasselbe gilt von den Grundformen des Schönen und Häßlichen, des Guten und Bösen; es gilt sogar, mit einiger Beschränkung durch ein Mehr oder Weniger, von allen Gegenständen metaphysischer und logischer Spekulation.) 2. Wir vermögen deren notwendige und allgemeine Gesetze schon an einem *einzelnen* gegebenen Beispiele abzunehmen. (Kaum traut Rez. seinen Augen! Wie konnte Hr. Hofr. Fr. sich von der Leichtigkeit, womit man *in vielen Fällen* die mannigfaltigen möglichen Abänderungen eines gegebenen Beispiels schnell durchläuft, und das Gleichartige der wesentlichen Umstände überschaut, zu einer so

allgemein ausgesprochenen Behauptung verleiten lassen? Wo ist denn die Sicherheit der Überzeugung, bevor man die möglichen Fälle durchsucht hat? Schon die Formel $tang\,\varphi = \frac{sin\,\varphi}{cos\,\varphi}$ bedarf einiger Überlegung, ehe man sie für alle Quadranten festsetzt. Von der Formel: $sin\,3\,\varphi = \sqrt{\frac{27\,c^2}{4\,b^3}}$, die bei den kubischen Gleichungen vorkommt, muß man erst überlegen, daß der Bruch die Einheit nicht übersteigen darf. Die cardanische Regel erfordert im gleichen Falle erst eine Rechtfertigung ihrer Gültigkeit. Der binomische Satz bedarf einer eignen Ausdehnung über seine ursprünglichen Grenzen. Wie oft muß man sich beim Weglassen des Unendlich-Kleinen, bei Differentialformeln u. dergl. hüten, gewisse Formeln nicht über die Grenzen ihrer Brauchbarkeit auszudehnen! Und endlich, was wird aus den divergierenden Reihen, und wer kann deren allgemeine Wahrheit verteidigen? — Der Verf. weiß dies alles vollkommen; er hat selbst in der Folge sich mit Gegenständen dieser Art viel beschäftigt; was soll denn der Sinn der obigen Behauptung sein? Nicht nur kein einzelnes Beispiel, sondern auch nicht einmal eine ganze Klasse von Beispielen verbürgt sich für andere Fälle und andere Klassen von Fällen; und der Verf. könnte hier vielleicht eine der auffallendsten Veranlassungen finden, um sein Nachdenken über den ganzen Gegenstand dieses Werkes tiefer zu begründen.) 3. Wir sind im stande, mathematische Wahrheiten durch eignes Nachdenken aus den kleinsten gegebenen Anfängen selbst in beständiger Erweiterung zu entwickeln. (Diese Behauptung ist weder allgemein wahr, noch ausschließend auf die Auffassung der Größen beschränkt. Die Mathematik wächst nicht in allen Köpfen, sondern in sehr wenigen; und wenn die Metaphysik vielleicht mehr Jahrtausende braucht, als die Mathematik Jahrhunderte, so ist sie doch darum nicht minder eine Erweiterung des Wissens aus den kleinsten Anfängen; nur von langsamerer Bewegung.) Hieraus zieht nun der Verf. folgende Sätze: 1. Alle Begriffserklärungen in der Mathematik sollen Konstruktionen in reiner Anschauung sein. 2. Das System in jeder mathematischen Wissenschaft ist hypothetisch. 3 Die Lehrmethode ist immer die dogmatische, aber dieser liegt im großen für die Erfindung der Theorien eine Untersuchung nach spekulativer kritischer Methode zum Grunde. — Was die Konstruktionen *in reiner Anschauung* anlangt, so war Rez. bisher der Meinung, daß Kant durch ähnliche Behauptungen nur seine vorzüglich auf Geometrie, nicht auf Rechnung, gewendete Aufmerksamkeit verrate. Aber Hr. Fr. rühmt ganz ernsthaft die *anschauliche* Darstellung in der Formel:

$$x = \sqrt[3]{\left(-\tfrac{1}{2}g + \tfrac{1}{2}\sqrt{g^2 + \tfrac{4}{27}f^3}\right)} + \sqrt[3]{\left(-\tfrac{1}{2}g - \tfrac{1}{2}\sqrt{g^2 + \tfrac{4}{27}f^3}\right)},$$

während Rez. nicht einmal einen Ausdruck wie $\frac{1+x}{1-x}$ anschaulich nennen möchte, vielmehr in Sorgen geraten würde, sich über den Sinn desselben zu täuschen, wenn er sich lediglich dem Eindrucke hingebe, den die Vorstellung des x als einer fließenden Größe etwa hervorbringen kann. Muß man schon Logarithmen gebrauchen, um bequem und sicher den

Wert eines gewissen Ausdrucks zu erfahren; so hat man gewiß viele Male das An- und Absetzen der Gedanken, welches nicht *Anschauung*, sondern *Reflexion* heißt, in sich wahrzunehmen Gelegenheit. Und ohne Logarithmen wird doch Hr. Hofr. Fr. schwerlich den Wert einer Größe bestimmen, die nach der cardanischen Formel zu suchen ist! Täte er es, so würde das Zickzack der Reflexion nur desto länger werden. — Gegen das Ende dieser zweiten Einleitung kommt der Verf. wieder auf seine figürliche Synthesis und produktive Einbildungskraft, den eigentlichen Sitz seines Irrtums; er zitiert dabei ganz ruhig seine psychische Anthropologie; Rez. könnte eine Beurteilung dieses Buches zitieren. Solange Hr. Hofr. Fr. nicht einsieht, daß er nicht Möglichkeit und Wirklichkeit der *bestimmten Begrenzungen* von Raum und Zeit zwischen seiner Sinnlichkeit und Einbildungskraft *teilen* darf, weil die produktive Einbildungskraft immer die gleiche sein würde, wenn sie überall (in dem Sinne des Verf.) existierte, und weil die Gestalten verschieden, und zwar *unwillkürlich* verschieden *gegeben* werden; solange er in diesem Hauptpunkte nicht die deutliche und unwidersprechliche Probe seiner durchaus verkehrten Ansichten von dem Ursprunge der Anschauungsformen wahrnimmt; kann man nicht mit ihm, sondern nur wider ihn disputieren. Wir lassen ihn also bei seinen willkürlichen Konstruktionen, die gerade so willkürlich sind, als der Entschluß es ist, sich in dieser Stunde mit diesem, in jener mit jenem Teile der Geometrie zu beschäftigen; während es für die Menschen im ganzen genommen nichts weniger als willkürlich ist, ob und welche Mathematik sie haben wollen. Von dem notwendigen Grunde der Mathematik aber, den die Philosophie aufdecken soll, müssen wir hier zwei Worte sagen. Derselbe ist teils psychologisch, teils metaphysisch. Denn man kann erstlich fragen: wie kommen wir zum mathematischen Denken nach Stoff und Form? woher Linien, Flächen, körperliche Räume? wann stellen wir ein Außer-, wann ein Nacheinander vor? welcher Zusammenhang und welcher Unterschied zwischen beiden? woher die Abstraktionen und Verknüpfungen, auf denen das Zählen und Konstruieren beruht? — Diese Fragen sind sämtlich psychologisch; sie wollen dem Entstehen der mathematischen Gedanken zusehen. Zweitens aber muß man fragen: wie sollen wir das Außereinander und das Nacheinander denken? welche Schwierigkeiten liegen darin, und inwiefern lassen sie sich vermeiden? wie sollen wir Materie und Bewegung in den vorausgesetzten Raum hineinsetzen, und wieviel müssen wir uns hier von den schon fertigen Konstruktionen des Raumes gefallen lassen? Diese zweite Art von Fragen ist gar nicht psychologisch, denn es wird nicht mehr gefragt, was geschehe, sondern was geschehen solle. Ein Unterschied wie Sittenbeobachtung und Sittenlehre. Es liegen nun teils in der Psychologie, teils in der Metaphysik, die Anfänge zu weitläufigen Untersuchungen dieser zwiefachen Art; jede davon ist ganz selbständig und durchaus unabhängig von der andern; beide müssen ausgebildet werden, wenn man in der Philosophie der Mathematik klar sehen will. Keine davon findet sich in dem vorliegenden Buche, wiewohl dasselbe abwechselnd nach den vorkommenden Umständen bald nach der einen, bald nach der andern Seite hingezogen wird. Im ganzen genommen aber ist für Hrn. Fr. nicht bloß Raum,

Zeit, Zahl, sondern die Mathematik selbst ein gegebener Stoff, den er betrachtet, wie ein Reisender, um dabei eine Menge von gelegentlichen Anmerkungen anzubringen.

So sehr man nun den Philosophen vermißt, den man erwartete; so reichlich wird man dagegen befriedigt durch den geübten und gelehrten Mathematiker. Wie in der Einleitung schon der euklidische Beweis für den pythagoräischen Lehrsatz, und die Auflösung der quadratischen Gleichungen Platz gefunden hatte; so lernt der Schüler der Mathematik hier im Anfange der Abhandlung selbst, wie man a, b, c, d ohne Wiederholungen variiere; er lernt, was eine Versetzungszahl sei, was man Kombinieren zu bestimmten Summen nenne u. dergl.; — natürlich aber kann doch niemand dabei ein Buch über Kombinationslehre entbehren. Ebenso lernt man in der nun folgenden Arithmetik die Sätze: „jede Größe ist sich selbst gleich; zwei Größen, die einer dritten gleich sind, sind einander gleich," u. dergl. Wir können den Verf. in solche Weitläufigkeiten nicht folgen, sondern ein paar Proben seiner Behandlung bekannter Gegenstände müssen genügen. Bei den entgegengesetzten Größen, wo wir an Busse und Carnot erinnert werden, bemerkt der Verf. mit Recht, daß bei Produkten, wenn sie Flächen bezeichnen sollen, die Lage derselben nur dann durch die Vorzeichen bestimmt wird, wenn die einzelnen Faktoren einzeln ihr Vorzeichen bei sich führen. Von hier weiter gehend, findet er nötig, einige nicht ganz leichte Fälle zusammenzustellen, um durch Beispiele deutlich zu machen, wie man die Zeichen setzen und zu deuten habe. Das erste Beispiel geben die trigonometrischen Linien; das zweite liefert die Aufgabe, aus einem gegebenen Punkte außerhalb eines gegebenen Kreises eine gerade Linie zu ziehen, welche den Kreis schneide, und zwar so, daß der innerhalb des Kreises liegende Teil einer gegebenen Geraden gleich sei. — Dies führt auf die Gleichung

$$x = -\tfrac{1}{2}c \pm \sqrt{\tfrac{1}{4}c^2 + a^2 - r^2},$$

wo r der Radius, c die gegebene Gerade, a die Entfernung des Punktes vom Centrum, x die Entfernung des Punktes von der Stelle, wo der Kreis zuerst geschnitten wird, bedeutet; die Frage ist nun, was bedeuten die beiden Vorzeichen vor der Wurzelgröße? Hr. Fr. versucht zuerst auch für das negative Zeichen eine Erklärung, kehrt aber gleich selbst zu der völlig befriedigenden Nachweisung zurück, daß die Gleichung neben dem brauchbaren auch einen unbrauchbaren Wert anbietet, weil sie arithmetisch betrachtet, allgemeiner ist als das geometrische Problem, dessen Eigenheiten nicht alle in ihr dargestellt werden. Das Nämliche dürfte wohl auch ohne weiteren Zusatz hinreichen bei der dritten Aufgabe, wo ein rechtwinkliges Dreieck vorkommt, dessen Hypotenuse als Grundlinie gegeben ist, und auch die Summe der Höhe und der beiden Katheten; man sucht die Höhe, und findet dafür zwei Werte, dessen einer offenbar nicht zu gebrauchen ist. Bei dem vierten Beispiele ist ein Versehen begegnet, jedoch nur in einer Nebensache. Eine Masse wird angezogen nach Verhältnis einer Potenz des Abstandes vom anziehenden Punkte; die Geschwindigkeit ist $= v$, die beschleunigende Kraft $= p$, der Abstand $= y$; hier setzt nun der Verf. $dv = -p dy$; welches offenbar unrichtig ist. Allein das Beispiel scheint, nach der Bezeichnung zu schließen, aus

Kästners höherer Mechanik, § 87, genommen zu sein, wo v nicht die Geschwindigkeit, sondern die dazu gehörige Fallhöhe bedeutet. Daß man hier nicht v negativ setzen dürfe, erinnert schon Kästner; daß ein mit *endlicher* Kraft anziehender *Punkt* eine mathematische Fiktion sei, bemerkt der Verf. Wir sind eher geneigt, dieses als eine genügende Auskunft, wenigstens in Hinsicht auf bekannte Erfahrungsgegenstände, anzunehmen, als die bald folgende Behauptung, wodurch die divergierenden Reihen sollen entschuldigt werden. Hr. Fr. will die unendlichen Reihen zunächst nur als *Figuren der kombinatorischen Analysis* betrachten, welche auf arithmetische Bedeutung keine Ansprüche machen, solange nicht gezeigt worden, daß sie eine endliche Summe geben. Hier ist doch unleugbar, daß solche Reihen nicht aus kombinatorischen, sondern aus echten arithmetischen Begriffen und Operationen entspringen; überdies, wenn sie nach Potenzen veränderlicher Größen fortgehen, so sind sie brauchbar, solange man die Variable klein genug nimmt; und ihre Unbrauchbarkeit tritt erst allmählich ein, ohne bestimmten Scheidepunkt. Doch wir wollen uns hierbei nicht aufhalten, sondern noch ein Beispiel von des Verf. Calcul geben. Wir wählen das Bekannteste, den binomischen Satz in seiner Allgemeinheit. Der Verf. nimmt zwei Binomien $1 + x$ und $1 + v$, und setzt

$$(1 + x)^m \, . \, (1 + v)^m = [1 + x + v(1 + x)]^m;$$

und daraus mit unbestimmten Koëfficienten

$$(1 + Ax + Bx^2 + Cx^3 + \ldots)\,(1 + Av + Bv^2 + Cv^3 + \ldots) =$$
$$1 + A[x + v(1 + x)] + B[x + v(1 + x)]^2 + C[x + v(1 + x)]^3 + \ldots$$

oder entwickelt:

$$\left.\begin{array}{l} 1 + Ax + Bx + Cx \ldots \\ Av + A^2xv + ABx^2v\; ACx^3v \ldots \\ + Bv^2 + BAxv^2 + \ldots \\ + \ldots . \end{array}\right\} = \left\{\begin{array}{l} 1 + Ax + \;\; Av \;\; (1 + x) \ldots \\ \;\; + Bx^2 + 2Bvx \;\; (1 + x) \ldots \\ \;\; + Cx^3 + 3Cvx^3 (1 + x) \ldots \\ \;\; + \ldots . \end{array}\right.$$

wo die erste horizontale Reihe links gegen die erste vertikale rechts aufgeht; und wenn nun alles durch v dividiert, dann aber v gleich Null gesetzt wird, nur folgendes übrig bleibt:

$$A + A^2x + ABx^3 + ACx^3 = A + Ax + 2Bx + 2Bx^2 + 3Cx^2 + 3Cx^3 + 4Dx^3 \text{ usw.,}$$

woraus $A = A$,
$2B = A^2 - A$
$3C = B(A - 2)$
$4D = C(A - 3)$, folglich

$$(1 + x)^m = 1 + Ax + A \, . \, \frac{A - 1}{2} x^2 + B \, . \, \frac{A - 2}{3} x^3 + C \, . \, \frac{A - 3}{4} x^4 + \ldots$$

wo nun A noch zu bestimmen ist. Dies geschieht leicht, indem erst $(1 + x)^{\frac{1}{n}}$ und dann $(1 + x)^{-n} = 1 + Ax + x^2 V$ gesetzt, und auf beiden Seiten potenziert wird. Man findet nämlich im ersten Falle:

$$1 + x = 1 + nAx + \ldots, \text{ woraus } nA = 1, \; A = \frac{1}{n};$$

im zweiten Falle;

$$1 = 1 + (A + n)x + \ldots, \text{ also } A = -n.$$

Daß dies Verfahren einen sinnreichen Kunstgriff darbiete, räumen wir gern ein; daß es aber den Beweisen durch Differentialrechnung vorzuziehen sei, können wir nicht zugeben. Der binomische Satz ist nun einmal nicht ein einziger Lehrsatz; die Einsicht in denselben, solange man bei ganzen positiven Exponenten bleibt, läßt sich niemals verschmelzen mit der andern, davon jedenfalls verschiedenen, daß die nämliche Form auch für gebrochene und verneinte Exponenten wiederkehre. Jener erste Fall ist eine höchst einfache kombinatorische Wahrnehmung; für den zweiten aber ist die gebrochene und verneinte Potenz, ihrem Begriffe nach, nicht mehr noch weniger als eine Funktion des Binomiums. Warum nun hier spröde tun gegen die Rechnungsarten, die zur Kenntnis der Funktionen wesentlich gehören? Das Differential $mx^{m-1}dx$ läßt sich bekanntlich auf gebrochene und verneinte Exponenten sehr leicht ausdehnen; für den weiteren Calcul hat man den Taylorschen Satz. Nur muß man diesen letztern nicht auf den binomischen bauen, mit dem er, seinem Begriffe nach, nichts gemein hat. Der Taylorsche Satz gehört der Lehre von Bestimmung einer Hauptreihe durch die Anfangsglieder ihrer Differenzreihen; dies ist das Wesentliche des Gedankens, den er ausdrückt; und man findet ihn sogleich, wenn man die Stellenzahl des Gliedes der Hauptreihe unendlich groß, die Differenzen aber unendlich klein nimmt. Hat man ihn so abgeleitet, so kann kein Bedenken sein, durch ihn auch jede Potenz als Funktion des Binomiums zu bestimmen. — Eine ähnliche Form der Rechnung wie vorhin wendet der Verf. auch bei den Logarithmen an; er setzt

$$log(1+y)+log(1+v)=log[1+y+v(1+y)].$$

Dies können wir weit weniger billigen als das obige Verfahren. Die Logarithmen brauchen sehr wenig Calcul, aber eine sorgfältige Entwicklung der Begriffe. Hat man diese geleistet, so findet man sogleich die Basis der natürlichen Logarithmen $e=(1+dx)^{\frac{1}{dx}}$; dasselbe, was bei Hrn. Fr. weiterhin unter der ganz unschicklichen Form $(1+0)^{\frac{1}{0}}$ erscheint, welche wir (weil $1+0=1$, und $\frac{1}{0}$ nur insofern unendlich ist, als eine *veränderliche* Größe $\frac{1}{x}$ mit einem verschwindenden Nenner gedacht wird), durchaus verwerfen müssen, und uns keineswegs für ein „*notwendiges syntaktisches Gesetz der allgemeinen Arithmetik*" können aufdringen lassen. Auch hätte der Verf. nicht in jene Rechnung von SCHULZ sich einlassen sollen: $x-a=x$, folglich $x-x=a$, oder $(1-1)x=a$, daher $x=\frac{a}{0}=\infty$. Der Sinn dieser Rechnung ist lediglich $a=0$, und $x=\frac{0}{0}$ d. h. unbestimmt; das Unendliche aber ist hier bloß eingeschwärzt, nachdem man sich einmal bei Gelegenheit solcher Fälle, wie $tang\,\varphi=\frac{sin\,\varphi}{cos\,\varphi}$, daran gewöhnt hatte, daß eine Größe unendlich *wird*, wenn eine andere *verschwindet*; diese Fälle haben mit der eigentlichen Null, die in der Reihe der Zahlen mitten zwischen $+1$ und -1 liegt, keine Verbindung; so wenig als Bewegung *durch* einen Punkt mit Ruhe *in* demselben Punkte kann ver-

glichen werden. Der Verf. selbst, S. 414, 415, spricht über Ruhe, die nicht beharrt; diese ist ähnlich der Null, wobei der Cosinus nicht stehen bleibt.

Fast unvermerkt sind wir in die Gegend dieser Philosophie der Mathematik geführt worden, welche anfängt, für Naturphilosophie unmittelbar bedeutend zu werden; während das Vorhergehende etwas weit davon entfernt liegt. Wir sind nämlich hier in der Nähe des Unendlich-Kleinen, und dies ist ein Punkt, worin Hr. Hofr. Fr. sich besonders stark fühlt, mit strengen Behauptungen aufzutreten liebt, und allen Schwierigkeiten dreist die Spitze bietet. Damit wir nicht geradezu in seine Beschuldigung der „*unkritischen Philosophie*“ hineingeraten (die wir uns fast versucht fühlen, ihm im Namen der von ihm angegriffenen Gegner zurückzugeben), so müssen wir wohl damit anfangen, ihm soviel als möglich von seinen Behauptungen freiwillig und gern einzuräumen. Dahin gehört denn vor allen Dingen der Satz: *das Unendliche ist das Unvollendbare; es darf nie als ein gegebenes Ganzes angesehen werden.* Dahin gehört ferner die Lehre: *wir kommen bei dem Zusammengesetzten nur dann auf etwas an sich, wenn wir bis auf einfache Teile zurückgekommen sind.* Ferner der Ausspruch: *für die klare mathematische Anschauung steht einleuchtend fest, daß jede gerade Linie sich wieder halbieren lasse;* wobei wir jedoch den Zusatz machen müssen, daß nicht alles, was *für die Anschauung* fest steht, auch für das Denken fest *bleibt.* Endlich nennen auch wir die Worte Fischers unwiderleglich, und bestätigen dieselben aus eignem, selbständigem Denken: „*fast alle Anwendungen der höhern Analysis erfordern, daß man Differentiale unmittelbar finde, und nicht erst durch Differenzierung einer gegebenen endlichen Funktion;*“ hierauf beruht in der Tat die große Wichtigkeit der Integralrechnung. Zum Überflusse wollen wir auch *insofern* uns gegen Langsdorf mit unserm Verf. vereinigen, als von den Hypotenusen, Diagonalen u. dergl. gezeigt worden, daß dieselben keine aus Punkten bestehenden Linien sein können; ebensowenig als bewegte Körper sich unterwegs ausruhen und dann von selbst wieder in Gang setzen können; oder als Differentiale mit wirklichen Teilen der Größen verwechselt werden dürfen, welches wenigstens nicht *genau* richtig ist. — Und nach allem diesen stellen wir nun unsererseits die Behauptung auf: daß damit gegen Langsdorfs Vorstellungsart von der kleinsten möglichen Linie, die aus zwei aneinander liegenden Punkten bestehen soll, nicht das Geringste gewonnen ist; vielmehr diese, der Geometrie fremde, Ansicht geradeso notwendig, geradeso wahr ist, geradeso wenig jemals aus dem System der menschlichen Gedanken verschwinden kann und darf, als jene, *einseitig wahre,* geometrische Ansicht. Hierbei ist es dienlich, zu bemerken, daß nicht erst Langsdorf diesen Gedanken erfinden konnte; er ist ohne Zweifel uralt; hier mag es genügen, nur aus Baumgartens Metaphysik den Satz (§ 286, 287) anzuführen: *series punctorum, punctis distantibus interpositorum, continua, est linea;* und: *extensio lineae ex numero punctorum, quibus constat, determinatur.* Daß dergleichen Linien nicht Hypotenusen sein können, versteht sich für die allermeisten Fälle von selbst; daß der Geometer gleichwohl alle *im Raume gegebenen* Linien als Hypotenusen betrachten kann, bleibt ihm unbestritten; *es gibt aber keine ursprünglichen*

Hypotenusen, sondern diese ganze Vorstellungsart ist eine *abhängige*, zu welcher man die *primitive* suchen soll, obgleich der Geometer sich darum nicht kümmert, weil er den Raum, und *feste Punkte* darin, als gegeben ansieht. Die kritische Betrachtung dieser Dinge besteht nun nicht darin, die Anschauung über das Denken zu setzen, sondern den Gründen des Abhängigen nachzuforschen, um von zweien Vorstellungsarten, die sich längst beide als gleich notwendig fühlbar gemacht haben, jeder die eigentümliche Sphäre ihrer Geltung anzuweisen. Hätte Hr. Hofr. Fr. überlegt, daß der Raum, seinem *Begriffe* nach, auf dem Außereinander beruhen soll, daß folglich Raumgrößen nur insofern für bestimmte *quanta extensionis* gelten können, als sie entweder unmittelbar aus bestimmten Mengen des Außereinander bestehen (welches dem Begriffe der fließenden Größe widerspricht) oder wenigstens als abhängig, als Funktionen solcher Mengen angesehen werden können (welches sich mit dem Begriffe des Fließenden sehr leicht vereinigen läßt) — oder hätte Hr. Fr., was vielleicht bequemer gewesen wäre, von einigen kleinen Aufsätzen, die Rez. schon seit mehr als zwölf Jahren bekannt gemacht hat, Notiz zu nehmen gewürdigt; so möchte sich jetzt leichter und vollständiger über den Unterschied des *quanti extensionis* und der bestimmten *Distanzen*, welche letztern den Gegenstand der Geometrie ausmachen, sprechen lassen; welches denn allerdings für die Beurteilung einer Naturphilosophie deswegen sehr ersprießlich sein würde, weil sich ohne diese Betrachtungen die Lehre von der *Materie* gar nicht ins Klare setzen läßt; vielmehr dieselbe schlechterdings davon abhängt Unter den vorhandenen Umständen aber können hier freilich nur Andeutungen Platz finden; und da die nötigsten derselben den Begriff der *Bewegung* betreffen, so wollen wir nun sogleich zu dem zweiten Teil des vorliegenden Werkes hinüber gehen.

Aber was finden wir hier? Eine ansehnliche Lücke für eine Philosophie der reinen und angewandten Mathematik. Nicht ein Wort über die zenonischen Gründe gegen die Bewegung! Also mit der bloßen Stetigkeit, die dem Verf. so gewiß ist, daß er Kästnern verbietet, deshalb *auch nur eine Frage* aufzuwerfen, hofft er hier durchzukommen! Er befiehlt, *unsere Begriffe so zu ordnen, daß sie das Stetige zu fassen vermögen.* Ein Befehl, wobei uns die Worte irgend eines Königs bei Goethe einfallen:

Ich hab' es nun befohlen,
Nun geht's mich nichts mehr an!

Wir müssen ihn also wohl bitten, uns die Begriffe ordnen zu helfen, die uns entstehen, wenn wir einerseits die Flächenräume betrachten, die bei der archimedischen Spirale der wachsende Radius, oder die eines senkrechten Stabes Schatten, Morgens, Mittags und Abends beschreibt, — andrerseits die Bewegungen eines Planeten, dessen *radius vector* gleiche Flächenräume in gleichen Zeiten beschreiben soll. Die ungleichen Sektoren, die wir in jenen ersten Fällen als die Differentiale der Flächenräume betrachten müssen, sollen uns nicht wundern Nämlich der Grund, weshalb wir uns *nicht* wundern, liegt darin, daß in jedem Zeitteilchen ein solches Differential auf einmal hinzukommt, ohne daß wir nötig hätten, dieses einmal angenommene Zeitteilchen wieder zu teilen. Denn es ist klar, daß der ganze Radius, oder die ganze Schattenlinie simultan vorrückt, und nicht

etwa ein Teil davon früher und ein anderer später. Nachdem wir nun unsere Begriffe dergestalt geordnet haben, daß in gleichen Zeitteilchen recht füglich ungleiche Quanta der Extension durchlaufen werden können, falls nämlich diese *quanta extensionis* nicht begehren, *successiv aus ihren Teilen zusammengesetzt zu werden*: — kömmt uns der Planet in den Sinn! Dieser durchläuft ungleiche Differentiale seiner Bahn beim Aphelium und beim Perihelium. Wir wünschten nun wohl zu wissen, ob Hr. Hofr. Fr. damit zufrieden ist, oder nicht, daß wir auch jetzt die krumme Linie aus ungleichen Bogen zusammensetzen? Die Bedenklichkeit ist nämlich die, daß alle Teile der Bahn successiv durchlaufen werden müssen, indem der Planet nicht an verschiedenen Orten zugleich sein kann. Es wäre gar nicht überflüssig gewesen, zu sagen, ob man nun *das Quantum der Succession* nach der Länge der Bogen, oder nach den vom *radius vector* durchlaufenen Flächenräumen bestimmen solle? Das letztere ist zwar leicht, aber gar nicht nötig; denn wir würden auch ungleichförmig wachsende Flächenräume recht gut begriffen haben: das erste ist notwendig, denn die vom Planeten beschriebene Kurve wächst durchaus nur successiv, *und nicht mit teilbaren angesetzten Stücken simultan*; aber dagegen streitet die Forderung, daß in der Gleichung $ds = vdt$ das Zeitteilchen stets der eine und gleiche Multiplikator der Geschwindigkeit sein soll. Hr. Hofr. Fr. wird von selbst einsehen, daß wir ihm in dieser Betrachtung völlig freigestellt haben, die Maße, womit er messen will, so klein zu nehmen, als er für gut findet; *wir verbitten bloß, daß er uns Successives und Simultanes durcheinander menge.* Wir wollen ihm auch eben nicht widersprechen, wenn er S. 417 die Geschwindigkeit eine *intensive* Größe von bestimmtem Grade nennt; aber er wird ein Meisterstück machen, wenn er vermeiden kann, daß diese intensive Größe sich uns unter den Händen in eine *extensive und protensive zugleich*, verwandele, sobald angegeben werden soll, *was* denn eigentlich durch die Zeit multipliziert werde, so daß es sich in verschiedenen Zeitteilchen wiederhole, und die Zeit durch ein Geschehen erfülle? Wir erwarten, daß er dies Meisterstück *selbst* mache, und nicht andern befehle, es zu machen.

Was Hr. Fr. unter dem Namen: *Grundlehre der Phoronomie*, vorträgt, das sind bekannte Dinge, bei denen wir uns nicht aufhalten können. Jetzt aber folgen, dem Beispiele Kants gemäß, Grundlehren der *Dynamik*, und hier die Lehre von der Materie, daß heißt, von dem Gegenstande, um den es eigentlich zu tun ist. Ohne Zweifel hatte der Verf. hier Gelegenheit, sich zu zeigen, und als Verbesserer seines Vorgängers aufzutreten. Kants geistreiches Büchlein, die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, trägt sichtbar den Stempel einer früheren Zeit; worin Newtons Gravitationslehre eigentlich das einzige war, was in der Physik hoch genug hervorragte, um die Aufmerksamkeit eines Philosophen zu fesseln. Den einmal ergriffenen Gegenstand mit Vorliebe zu behandeln, und dieser Vorliebe zu viel nachzugeben, ist ein menschliches Los, wovor auch Kant nicht sicher war. Nachdem er richtig bemerkt hatte, daß bloßes *Existieren im Raume* noch nicht soviel heißt, als, *ihn einnehmen, sich ausschließend zueignen,* und dergestalt *erfüllen*, daß etwas anderes Mühe habe einzudringen; nachdem er seinen ersten Lehrsatz

sorgfältig so abgefaßt hatte: die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre *bloße* Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft, unterließ er leider! sich zu fragen, was man denn bei einer bewegenden Kraft, teils überhaupt, teils insbesondere hier, wo das Wort *Kraft* doch nicht ganz passend ist, eigentlich denken solle; ob man dieselbe wie einen *Zusatz* zu dem, was als Solides im Raum gegenwärtig ist, ansehen müsse; und ob man die Materie richtig denke, indem man die beiden Begriffe, Solides und Kraft, bloß logisch zusammenfasse, ohne sich um ein *inneres Band* zwischen beiden zu bekümmern; das heißt deutlicher gesagt: ohne die Verhältnisse bestimmen zu können, unter welchen das, was man in den Raum setzt, vermöge einer innern Notwendigkeit dazu kommt, auf die Lage eines anderen, das mit ihm beinahe in demselben Raume ist, Einfluß zu haben. Wenn KANT auf diese Frage kommen sollte, so mußte seine falsche Kausalitätslehre erst verschwinden; denn darin lag der Grundfehler, der ebensowohl sein System als seine Schule verdarb. Es blieb also dabei: das Solide im Raume *hat* (man weiß nicht wie?) eine Kraft, womit es an den *Grenzen* desjenigen Raumes, den es einnimmt, anderes abwehrt, *was etwa eindringen möchte!* Dieser Begriff lag so hart an der Grenze des Irrtums, daß er bei der mindesten Bewegung hineinfallen mußte. Aus der Repulsion, die ruhig, wie ein Wächter, auf den feindlichen Angriff des Nachbarn hätte warten sollen, wurde eine *Ausdehnungskraft!* Freilich muß eine Kraft wohl etwas zu tun haben, sonst ist sie nach den gemeinen, ungesonderten Begriffen nicht Kraft! Man hat sich ja lange genug über die *vis inertiae* den Kopf zerbrochen, eben weil man nicht daran glauben wollte, daß ein bloßes Widerstehen, welches sich in dem Grade und der Richtung *des Angriffs* als Kraft äußert, dem wahren Kausalbegriffe am nächsten komme: denn die gewohnten Vorstellungen von Kräften wollten sich damit nicht vertragen. Nachdem nun die Repulsion zur stets wirksamen Ausdehnungskraft geworden war, verstand sich nicht bloß von selbst, daß sie ein Gegengewicht haben müsse, um die Materie nicht ins Unendliche zu zerstreuen; sondern hier wirkte auch jene einmal gefaßte Vorliebe für NEWTONS Attraktion; in ihr sollte nun gefunden sein, was man suchte, nämlich das Band, was die Materie, trotz ihrer inneren Spannung, dennoch zusammenhalte. Die mindeste Überlegung konnte zeigen, daß man das Ziel gänzlich verfehlte. Materie, wie Holz oder Stein, dergleichen wir jeden Augenblick mit den Händen greifen, sollte erklärt werden. Daß *diese* Materie nicht in der Gravitation ihrer Teile gegeneinander den Grund des Zusammenhangs hat, — fiel unserm KANT etwas zu spät ein. Seine Materie war höchstens ein Dunstkörper, wie man sich etwa einen Kometen denkt; dergleichen Dinge aber liegen gar nicht in dem Kreise unserer sichern und bestimmten Erfahrungen; die Frage nach ihnen ist nicht die erste, vorliegende; sondern die allerletzte, die uns einfallen könnte. Als KANT endlich an den *starren* Körper dachte, den er von Anfang an als sein eigentliches Grundproblem hätte vor Augen haben sollen, erklärte er sich „*das Hindernis des Verschiebens der Materien aneinander*“ durch die *Reibung!* Bekanntlich aber hängt die Reibung ab vom Drucke; ja sie ist dem Drucke ziemlich genau proportional. Woher mag nun bei dem Stein, der auf dem Boden liegt,

ein so starker Druck der Teile gegeneinander kommen, daß daraus deren Zusammenhang erklärbar wäre? Man sieht, diese Reibung war ein recht unglücklicher Einfall; und ein ganz überflüssiges Bekenntnis, daß die Kantische Naturlehre ihren ersten und notwendigsten Fragepunkt verfehlt hatte. — Was wird nun unser Verf. aus dem allen machen? Er fängt damit an, die Kantische Lehre in dem Punkte zu verderben, wo sie richtig ist. Kant sagt: die Materie erfüllt den Raum *nicht* durch ihre bloße Existenz; Fries sagt: Materie ist, was einen Raum einnimmt: einen Raum einnehmen heißt aber, *in ihm vorhanden, in ihm gegenwärtig sein.* Damit ist denn nun die erste notwendige Vorerinnerung zur Naturlehre kurz und gut über den Haufen geworfen! — Zweitens: er tadelt Kant, nach Newtons Vorgange in aller Materie denselben Grad der Anziehungskraft nach Verhältnis der Masse vorausgesetzt, und dadurch die spezifische Verschiedenheit der Materien widerrechtlich beschränkt zu haben. Darin würde er recht haben (denn freilich sind, wie er anführt, die 15 Fuß Fallhöhe usw. nur aus der Erfahrung bekannt), wenn der ganze Begriff der Anziehung in die Ferne irgend einen anderen Grund hätte, als die Erfahrung. Den großen Fehler Kants, die rein empirische Tatsache der Attraktion wie ein Gesetz *a priori* zu behandeln, — bloß weil er gegen seinen überspannten Begriff von Repulsion keine andere Gegenkraft zu finden wußte als die, dahin gar nicht einmal passende, Newtonsche Attraktion, diesen Fehler will Hr. Fr. noch vergrößern; man soll allerlei Attraktionen in die Ferne aussinnen, um beliebige Hypothesen zu erdichten, damit ja keine gründliche Untersuchung über die spezifische Verschiedenheit der Materien auch nur anfangen möge! Und damit dies Hypothesenspiel vollständig werde, ersinnt er sich — drittens — auch Abstoßungskräfte, die in die Ferne wirken! Viertens: nun erfindet er zur Gesellschaft für die Kräfte, die nach umgekehrtem Verhältnis des Quadrats der Distanz wirken, auch andere, welche sich nach dem Würfel, und wieder andere, welche sich nach dem einfachen Verhältnis der Entfernung richten. Und geschwind ist die Konjektur bei der Hand: „sollten diese nicht die *gestaltenden, kristallisierenden* und *polarisierenden* Kräfte sein?" Alle drei auf einmal? Das ist doch ungenügsam; selbst für gewöhnliche Naturphantasie! — Fünftens: jetzt fängt er an zu rechnen, nach verschiedenen Potenzen der Entfernung. Darin findet er nicht eher ein Ende, als bei der *vierten* Potenz! Denn in höheren Potenzen als der vierten, umgekehrt genommen, findet er keine Wirksamkeit einer Grundkraft möglich. Rez. kümmert sich nicht um solche grund- und bodenlose Rechnung; an *Grundkräfte* ist ohnehin nicht zu denken, weder bei der vierten noch bei der zweiten Potenz. Aber nun sechstens, bei weitem das Ärgste von allem, folgende dreist ausgesprochene Behauptung: „Das einzige Innere der Massen ist die Grundkraft derselben, welche selber nur eine Ursache der Veränderung *äußerer Verhältnisse mehrerer Massen* ist. Man getrauete sich nicht, der Materie Kräfte beizulegen, indem man fürchtete, wieder die verrufenen *qualitates occultas* zu Erklärungsgründen zu erheben. So wagte Newton nicht, seine allgemeine Anziehung als Grundkraft vorauszusetzen. Mehrere unserer besonnensten Naturforscher rühmten dies vorzüglich. Allein dies alles aus Mißverständnissen. Es

gibt keine klarere Vorstellung als die einer anziehenden und abstoßenden Kraft, und keine klareren Erklärungsgründe als diese.“ — In solchem Tone geht es noch eine ganze Weile fort, bis am Ende der hinkende Bote nachkommt, der die besseren Naturforscher unwillkürlich warnen wird; es werden nämlich zuletzt die Lehren des Hrn. Fr. von der „*Unbedeutsamkeit* des Raumes, der Zeit, der Größe, *und der Naturgesetze, in Rücksicht auf ewige Wahrheit,*“ angepriesen. Diese ganze Rede läßt sich so übersetzen: *Ihr mathematischen Naturforscher seid gar zu gewissenhaft. Sündigt unbedenklich auf meine Verantwortung! Für den Ablaß will ich sorgen.* Um gegen diese Irrlehre ebenso nachdrücklich zu warnen, als der Verf. sie predigt, müßte man nicht eine Rezension, sondern ein Buch schreiben. Glücklicherweise wissen die Naturforscher, daß es nicht NEWTON war, welcher von FRIES, sondern FRIES, welcher von NEWTON zu lernen hatte. Da er aber gerade die *Vorsicht* nicht lernte, die zu lernen am nötigsten war; da er absichtlich die Natur auszuhöhlen versucht, um seiner Glaubens- und Ahnungslehre das Wort reden zu können; da er das Vorurteil, die Massen hätten kein Inneres, das nicht selbst auf äußere Verhältnisse hinausliefe, als ein Axiom oder Postulat verkündigt; so muß Rez. am Ende noch Bedenken tragen, dies gelehrte Werk, das gewiß eine seltene und ausgezeichnete Erscheinung in unserer philosophischen Literatur ist, und woraus viele so vieles lernen könnten, — *in dem Grade* zu empfehlen, wie er es wünschte. Darüber, daß Hr. Hofr. Fr. sich gleichgültig zeigt gegen so viele Stimmen, die ihn längst auffordern konnten, verschiedene Teile seiner Vernunftkritik besser zu überlegen, darf man sich bei solcher Entschiedenheit, wie man sie hier erblickt, nicht wundern. Man kann aber auch in Hinsicht auf Naturphilosophie (von welcher allein hier die Rede ist) nicht bedauern, daß seine wissenschaftliche Wirksamkeit zwar nicht verbessert, aber doch beschränkt wird durch die Schellingsche Schule. Eins sieht man deutlich: was ihm seine Metaphysik versagte, das konnten ihm weder Logik, noch Mathematik, noch Gelehrsamkeit gewähren!

Zöllich, Ch. F., Superintendent zu Rosla, Über Prädeterminism und Willensfreiheit, ein Versuch, die logische Vereinbarkeit beider Begriffe ins Licht zu stellen. — Nordhausen, bei Landgraf, 1825. 46. S. (6 Gr.)

Gedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1826, Nr. 10. 11. SW. XIII, S. 444.

Ein Aufsatz in SCHUDEROFS theologischer Zeitschrift, vom Hrn. Subrektor RICHTER in Zerbst, hatte die alte Frage, welche der Titel andeutet, in Form eines Briefwechsels von neuem erörtert; außer dieser Veranlassung erwähnt der Verf. noch den Hrn. Superintendent MÄRTENS in Halberstadt, welcher die Präscienz, und Hrn. Dr. SCHLEIERMACHER, welcher die absolute Willensfreiheit leugne. Nehmen wir hinzu, daß Hr. Dr. AMMON ein paarmal citiert wird, so befinden wir uns hier in einer

ganz theologischen Gesellschaft, die gleichwohl nicht leugnen kann, daß die Frage, mit der sie sich beschäftigt, ursprünglich der Philosophie angehört; und zwar, um bestimmter zu sprechen, der praktischen Philosophie, der allgemeinen Metaphysik und der Psychologie. Denn der Gegenstand der Frage, sofern derselbe im Gebiete der menschlichen *Untersuchung* liegt, ist allein der Wille; keineswegs aber das göttliche Wissen, welches der Mensch wohl glauben, aber nicht in die Sphäre seiner Nachforschungen hineinziehen kann Nun darf man es zwar den Geistlichen nicht verdenken, daß sie sich in der Philosophie, soweit es ihnen gelingen will, versuchen; im Gegenteil, ein solches Streben ist höchst löblich, und in dieser Zeit ganz besonders zu erwarten. Denn manche philosophische Schulen haben jetzt in Materie und Form ihrer Vorträge soviel Abschreckendes, daß ein großer Teil des gebildeten Publikums sie vermeidet; und doch können die philosophischen Fragen, soweit sie allgemeines Interesse haben, niemals ruhen. Allein wenn nun Personen, die sich mit Philosophie in ihrem ganzen Umfange zu beschäftigen nicht gewohnt und nicht geübt sind, sich dennoch zu helfen suchen, wie sie können, so fallen die Arbeiten darnach aus, und man erblickt die Philosophie wieder in einem jugendlichen Zustande, als ob alle Teile der Untersuchung jetzt erst von vorn anfingen, und hundertmal gesagte Dinge noch ganz neu und unerhört wären Was soll man nun dabei tun? Rez. kann sich hier unmöglich darauf einlassen, den ganzen sehr vielseitigen Gegenstand, von welchem Hr. Z. nur einen sehr kleinen Teil überschaut, auch nur insoweit vor Augen zu stellen, als dies in der Rezension einer wirklich philosophischen Schrift (auf welches Prädikat die vorliegende nicht den mindesten Anspruch hat), geschehen müßte. Kritische Blätter sind einmal nicht dazu bestimmt, Lehrvorträge aufzunehmen, und geradezu ein solcher wäre es, den man halten müßte, wenn man bei einer Gelegenheit, wie die gegenwärtige, wahrhaft gründlich verfahren wollte.

Um getreu zu berichten, wollen wir Hrn. Zs Hauptsätze abschreiben. „1. Wenn in dem unendlichen Verstande bestimmt ist die Zahl und die organische Beschaffenheit aller in einem Weltganzen vereinigten, teils mit Notwendigkeit, teils mit Freiheit wirkenden Kräfte so wie ihr gleichzeitiges Nebeneinandersein und ihr successiver Wechsel: so ist auch bestimmbar für den endlichen Verstand die Zahl aller in diesem Weltganzen nur möglichen, verschiedenen Zeit-Erscheinungen und zwar a priori nach einer arithmetischen Regel.“ (Zur Erläuterung lehrt Hr. Z. hier, was wohl niemand an diesem Ort suchen wird — das *Permutieren*; er selbst hat dies, wie er mit wirklich unnötiger Aufrichtigkeit erzählt, aus dem — Morgenblatte gelernt! Soll man daraus auf den Umfang seiner mathematischen Kenntnisse schließen? Wer über Dinge dieser Art öffentlich sprechen will, sollte doch zuvor einen vollständigern Unterricht suchen!) „2. Ist jenes für den unendlichen Verstand bestimmt, so liegt in ihm von Ewigkeit her eine intuitive Erkenntnis der mannigfaltigen Gestaltungen und eigentümlichen Verschiedenheiten aller *möglichen* Zeiterscheinungen, und folglich auch aller *wirklichen*. 3. Diese Erkenntnis tut aber der Willensfreiheit keinen Abbruch. 4. Der Mensch, wenn er auch mit Freiheit begabt ist, kann doch in den allerwenigsten Fällen in seinem Tun

und Lassen als ein frei handelndes Wesen betrachtet werden, weil selten für ihn ein Grund vorhanden ist, mit Bewußtsein von seiner Freiheit Gebrauch zu machen. 5. Hierzu kommt, daß bei allen Zeit- und Welterscheinungen eine Mitwirkung der Gottheit angenommen werden darf, vermöge derer unzählige Handlungen des Menschen, welche ihm selbst willkürlich erscheinen, unter einem unsichtbaren Zwange stehen. 6. Es kommt noch hinzu, daß Gott durch seine immer währende Konkurrenz erziehend auf den Menschen wirkt, wodurch die Voraussicht aller künftigen Handlungen begreiflicher wird. 7. Was unfehlbar gewiß, das ist darum noch nicht physisch notwendig" — Beim Überblick dieser Sätze sieht man sogleich das Übergewicht des Determinismus in denselben; besonders auffallend aber ist der vierte, wonach die Freiheit das Ansehen hat, als wäre sie eine Geschicklichkeit und Fertigkeit, von der man nach den Umständen zuweilen einmal Gebrauch mache, wie etwa vom Klavierspielen, oder vom Lateinsprechen, welches man in der Jugend gelernt hatte; oder auch, als wäre sie eine Erlaubnis, die man zuweilen benutzt, wie etwa die Freiheit, über des Nachbars Grundstück seinen Weg zu nehmen. In allen Fällen, sagt der Verf., wo Vernunft und Gewissen weder gebieten noch verbieten, da *überläßt sich* der Mensch dem Organism seiner Natur, *und ist das willenlose Spiel der Umstände.*" Ein etwas schärferer Denker würde nun so etwas unmöglich haben in Eine Linie stellen können. *Sich überlassen,* ist ein Wollen; es ist *nicht* ein willenloses Spiel der Umstände. Was aber ist des Verf. Absicht? Er will es der Gottheit erleichtern, das menschliche Handeln vorauszusehen. Denn er endigt die Erläuterung jenes Satzes also: „Wenn nun von hundert Veränderungen gewiß neunundneunzig in das Gebiet solcher Wirkungen fallen, bei denen sich der Mensch, ohne von seiner Freiheit Gebrauch zu machen, dem Organism der ihn umgebenden Natur *gleichsam willenlos überläßt,* sind dann nicht in das Panorama, welches der unendliche Verstand überschaut, ebenso viele reale Bilder eingetragen?" So stückweise hofft der Verf. die Präscienz zu sichern und merkt nicht, daß er hier teils die Schwierigkeit, das Ganze zu erlangen, teils seine höchst unbestimmten Begriffe von der Freiheit zur Schau gestellt hat! Die folgenden Nummern fügen nun gar noch zur Präscienz auch die Konkurrenz, vermöge deren ganz unmittelbar, *nichts frei geschieht,* weil nicht die mindeste Regung zum Tun, außer Gott bestehen kann; eine Lehre, welche, streng festgehalten, nur gar zu sicher in Spinozismus und Fatalismus endigen muß. Aber von dieser ganz nahen Gefahr scheint Hr. Z. nichts zu wissen, und Rez. verlangt, ihn damit nicht zu beunruhigen. Dagegen weiß der Verf. etwas von Kantischer Philosophie; wenn er nun diese nur ganz und gründlich studiert hätte, so fände man doch einen festen Boden, auf den man sich mit ihm gemeinsam stellen könnte! Wie weit er aber in diesem Studium gekommen ist, verrät er schon S. 28, wo der Unterschied der *diskursiven* und intuitiven Erkenntnis auf die seltsamste Weise bestimmt wird. Hier bedient er sich seiner Kenntnis von den Permutationen und spricht: „der menschliche Verstand, welcher die *Gesamtzahl* der Versetzungen *zwar* genau zu berechnen versteht, *kann diese verschiedenen Versetzungen,* in allen ihren *Abweichungen, sich nicht a priori vorstellen;* und

zwar deswegen nicht, weil seine Verstandeserkenntnis nicht intuitiv, sondern diskursiv ist.“ Wie? Der Verf. blicke doch auf seine eigne Seite 24 und 25 zurück! Dort hat er selbst die Versetzungen von a, b, c und a, b, c, d richtig abdrucken lassen. Er besitzt also allerdings dasjenige, was nach ihm intuitiver Verstand heißen soll; und die geforderten Versetzungen liegen wirklich in concreto vor seinen Augen, weil er selbst die ganze Konstruktion a priori vollzogen hat.

Dieser Mißgriff scheint zwar mit der Freiheitslehre nichts gemein zu haben, allein bei dem Verf. ist er nicht ohne Folgen. Er will zeigen, daß die Freiheit der Menschen es dem göttlichen Verstande nicht erschwere, alle Welterscheinungen zu überschauen. Um diese darzutun, bedient er sich des folgenden Beispiels: „Gesetzt mit 32 Schachfiguren auf 64 Feldern wird möglich eine Gesamtzahl verschiedener Versetzungen; und das Spiel beginne: so können wir freilich nicht wissen, welche Gestalt des Spiels in jedem Augenblicke durch das freie Denken und Wollen der Spieler zum Vorschein kommen werde. Doch wird ihr Spiel eine von den Millionen oder Billionen Gestalten annehmen, die überhaupt möglich sind. Das wende man nun an auf das Schauspiel der Welt! Die Menschen können der Welt mit aller Freiheit keine andere Gestalt geben, als eine von denen, welche möglich sind, und von welchen eine intuitive Erkenntnis von Ewigkeit her im Verstande der Gottheit liegt.“ Was gewinnt nun damit der Verf. Nichts anderes, als daß er vor seinen eignen Augen den Fragepunkt verrückt. Die Frage war, ob Gott diejenigen Handlungen, welche die Menschen zur Wirklichkeit bringen, im voraus *unterscheide* von den bloß möglichen. Ohne diesen Punkt auch nur zu berühren, beweist der Verf., daß für Gott nichts Neues und Unerwartetes geschehe, weil er auf alles mögliche *im voraus gefaßt sei;* — daran zweifelt niemand, aber das verlangt auch niemand zu wissen.

Bei so starken Verwechselungen kleidet nun den Verf. die *Dreistigkeit* nicht allzuwohl, womit er seine dritte Nummer also erläutert: „Leicht läßt es sich beweisen, daß die Präscienz, wenn sie so gedacht wird“ (nämlich so, wie sie nicht hätte gedacht werden sollen), „der menschlichen Freiheit keinen Abbruch tut. Bei jeder Tat, die ihren letzten Kausalgrund in der freien Wahl des Menschen hat, wird der Mensch geleitet durch eine bestimmte Absicht. *Diese Absicht ist das Formale der Tat; das Materiale ist ihr wirklicher Erfolg,* oder die Veränderung, die sie in der Gestaltung des gesamten Zusammenhanges aller Welterscheinungen hervorbringt.“ Man errät nun das Folgende von selbst, Gott weiß bloß das Materiale; aber das sogenannte Formale geht ihn nichts an! Leider müssen wir zuerst die Unterscheidung zwischen Form und Materie, so wie sie hier angebracht ist, für *durchaus falsch* und *verwerflich* erklären. Das Wesentliche der Tat ist das *Tun*; die eigentliche Aktivität in dem Geiste dessen, welcher zuerst will und dann handelt. Wenn dieses, worin nicht *die Form,* sondern gerade die *Materie der freien Handlungen* liegt, — wenn das Wählen und Beschließen, das Feststellen der Absicht, der göttlichen Präscienz entgeht, so ist sie nur ein oberflächliches Wissen, das nicht in die Tiefe dringt. Gleich als wollte der Verf. diese Oberflächlichkeit recht deutlich ins Licht stellen, macht er noch eine andere Distinktion, bei der wir zuerst über

die Worte sprechen müssen; eine Unterscheidung zwischen *kausaler* und *faktischer* Notwendigkeit. Was heißt denn faktisch? Ohne Zweifel das, was wir so wissen, wie man ein Faktum weiß, nämlich, daß es wirklich geschehen sei. Der Verf. hat also hier eine *wirkliche Notwendigkeit* zutage gefördert, von der man freilich bekennen muß, daß sie nicht ganz so schlimm ist, wie ein *hölzernes Eisen;* aber doch noch etwas schlimmer, wie ein *runder Zirkel;* denn während von den Mathematikern jede Rundung, in ihren unendlich kleinen Teilen, als kreisförmig betrachtet wird, verhalten sich die Begriffe des Wirklichen und Notwendigen so, daß ein *bloß Wirkliches* nicht notwendig ist; und hierauf müssen wir den Verf. um so mehr aufmerksam zu machen suchen, weil er auch hier, wie schon früher, sichtbar sich anstrengt, *von den Begriffen, die einander klemmen, soviel abzufeilen oder abzuschaben, als ihm nötig dünkt,* damit sie zusammenpassen. Gerade wie er neunundneunzig Prozent des menschlichen Handelns der Willenlosigkeit dahin gibt; und wie er die göttliche Präscienz vorhin mit bloßen Möglichkeiten abzufinden sucht, ebenso soll auch hier zwar der Inbegriff der Erscheinungen die Idee der Notwendigkeit einschließen, jedoch soll diese Notwendigkeit *keine kausale,* sondern *nur* eine faktische sein, damit das Kausalverhältnis der Handlungen zum Willen frei bleibe, aber die faktische Notwendigkeit der Erfolge dem Schauspiel anheimfalle, welches die Welt der Gottheit darbietet. Das ist die Kunst des Verfs., der nun freilich wohl sieht, daß er doch auch etwas von den Kausalverhältnissen, — etwas *pragmatische Geschichte,* zur Kunde des Höchsten muß gelangen lassen; und deswegen hintennach mit jenen Nothilfen herbeikommt, welche darin liegen sollen, daß die eigentlich freien Handlungen verhältnismäßig sehr selten seien, und daß sie wegen der göttlichen Konkurrenz unter einem unsichtbaren Zwange stehen.

Daß nun so *unreife* Gedanken zu der Schwierigkeit der Aufgabe in gar keinem Verhältnis stehen, ist offenbar. Allein der Wille des Verfs. ist gut und verdient weit mehr Achtung, als die Gleichgültigkeit, welcher so viele andere, ermüdet vom Streite der philosophischen Schulen (aus dem sie doch allerdings etwas lernen können, wenn sie aufmerksam zuhörten , sich ganz gemächlich hingegeben haben. Daher wird Rez. noch auf einiges aufmerksam machen, was dem Verf. vielleicht helfen könnte, sich mehr Licht zu schaffen. Mit allen Anfängern in dieser Untersuchung (und wohl auch mit manchen, die nicht Anfänger heißen wollen) hat der Verf. den wichtigen Umstand gemein, daß er ein völlig klares und deutliches *Bewußtsein* seiner Willensfreiheit in denjenigen Zeitpunkten zu besitzen glaubt, worin er *„stehend auf der Grenzscheide zwischen dem Guten und Bösen, um das Rechte zu tun, dem Organism seiner sinnlichen Naturkräfte und Naturtriebe Widerstand leisten und das Spiel derselben hemmen oder unterdrücken soll."* Das Bewußtsein, wovon hier der Verf. redet, kennen wir alle; es ist allerdings der erste feste Punkt und die Veranlassung der ganzen Untersuchung. Wäre dieses Bewußtsein wirklich *das Bewußtsein der Willensfreiheit,* so wäre die Frage bejahend entschieden, noch ehe sie erhoben wird. Aber man braucht nur, nach Art der empirischen Psychologie, der Beobachtung mehr Vollständigkeit zu geben, so findet man, noch ohne genauere Kenntnis des psychologischen Mechanis-

mus, ohne Metaphysik und unabhängig von der praktischen Philosophie, zweierlei: erstlich, daß das Bewußtsein des Wählens in die Zeit fällt, sich in ihr aus zeitlichen Anlässen entwickelt, eine Weile dauert, abwechselnd stärker und schwächer wird, verschwindet und wiederkehrt; kurz, daß es verläuft wie andere psychische Phänomene. Zweitens, daß diese Art von inneren Ereignissen gar nicht bloß bei moralischer Anstrengung vorkommt, sondern einen viel weiteren Umfang hat; indem auch unter Vorteilen und unter Übeln gewählt wird, auch Klugheitsregeln zu ihrer treuen Befolgung nicht wenig Selbstbeherrschung und innere Anstrengung erfordern; also, daß die Untersuchung jener inneren Tatsachen, obgleich sie uns in moralischer Beziehung am meisten interessiert, doch bei unbefangener Betrachtung viel allgemeiner, und ohne jene besondere Rücksicht, muß angestellt werden. Beobachten wir nun noch das allmähliche Wachsen der Übung in der Selbstbeherrschung, wie es im Laufe der Jahre, und begünstigt oder gehindert von tausendfacher Umständen, sich ereignet: so wird es vor unseren Augen ein Teil der Geschichte, und fällt unter das *Gesetz* der Geschichte, welches wir, ohne hier auf genauere Erörterungen einzugehen, das Kausalgesetz nennen wollen. Demnach hat jenes Bewußtsein irgendwelche Ursachen, jedesmal, so oft es in die Zeit eintritt; die Ursachen aber sind nicht das Bewußtsein selbst, so wenig als irgendwo die Ursache selbst das *Bewirkte* ist. Also ist zwar das Wollen und Wählen eine wahre Tatsache, aber die Gründe sind verborgen, aus denen sie hervorgeht, von welchen sie abhängt und durch welche sie bestimmt wird. Alles bisher Gesagte nun faßte Kant dergestalt zusammen, daß er den Menschen, sofern derselbe ein Zeitwesen sei, für unterworfen der Naturnotwendigkeit erklärte; und damit hing unmittelbar die Behauptung zusammen, die Freiheit könne höchstens geglaubt, aber nicht gewußt, und am wenigsten auf Zeugnis jenes Bewußtseins hin behauptet werden, weil die Frage gar nicht auf den Inhalt desselben, sondern auf seinen Ursprung gerichtet ist; auch müsse die Freiheit, wenn sie stattfinden solle, in einer ganz anderen Welt liegen, als in der zeitlichen, die wir teils innerlich, teils äußerlich beobachten können. — Das sind nun die ersten Präliminarien, welche derjenige wissen und festhalten muß, der über unsern Gegenstand weiter nachdenken will Die Gründe gegen die Freiheitslehre erscheinen in der Theologie unter einer fremden Gestalt; die sie erst ablegen müssen, ehe man es nur wagen kann, sie im freien Nachdenken zu bearbeiten Hr. Z. konnte leicht bemerken, daß dieselbe Notwendigkeit des Zusammenhanges, die er in der göttlichen Konkurrenz und Präscienz erblickte, sich in der Natur wieder darstellt, wo wir sie der Freiheit geradeso gegenüber treten sehen, wie dort. Etwas mehr Studium würde es ihm nun freilich gekostet haben, das Verhältnis der Sinnenwelt zu jener anderen, in welcher die Freiheit gesucht wird — der intelligibeln Welt — die nach Kant dem Kausalgesetz nicht unterworfen sein soll, genauer zu erforschen; und wir wollen ihm nicht verhehlen, daß eine Kausalität, die aus einer Welt, worin es *keine* Kausalität gibt, hervorbrechen soll in eine andere, worin schon ohnehin alles *nach* dem Kausalgesetze unwandelbar bestimmt ist, sehr schlecht dazu taugt, die Freiheit des Willens zu erklären, oder auch nur zu rechtfertigen. Doch muß man

auch diesen Versuch KANTS wenigstens kennen und durchdenken. Weit nötiger aber ist es, eine ganz andere Seite des Gegenstandes in Betracht zu ziehen. Was wollen wir denn eigentlich mit der Behauptung der Freiheit? Der Verf. wiederholt hierüber genau dasselbe, was überall, mit Vernachlässigung der notwendigen näheren Bestimmungen zu hören ist. „Da mit dem Begriff einer absoluten Willensfreiheit des Menschen alle Zurechnungsfähigkeit sittlicher Handlungen steht und fällt, so muß die Moral den Begriff derselben zur unbeweglichen Grundlage ihrer Lehre machen." Es wäre doch gut gewesen, wenn der Verf. die Sache näher überlegt hätte. Wir empfehlen ihm zuerst zwei Fragen; die eine: *was will eigentlich die Moral?* und die zweite: *wem will sie zurechnen?* Daß diese Fragen so leicht nicht sind, wird der Verf. vielleicht am ersten entdecken, wenn er annimmt: *der Moral sei die absolute Freiheit des Willens unbedingt zugestanden; nun solle sie sich aber darüber erklären, was sie denn damit anfangen wolle?* Und ob sie es unternehme, ein durchaus bewegliches Element zu *binden*, nämlich an Pflichten; und eine Zurechnung daran zu *heften*, nämlich von Schuld und Verdienst? Alsdann würde der Verf. vielleicht gefunden haben, daß die Moral zwar ein *bildsames* Wesen fordert, dem sie predigen könne; daß aber ein durchaus seiner inneren Natur nach *unstetes* und *fließendes* Wesen für sie zum Besseren und zum Zurechnen geradeso wenig taugt, als mit demselben die Naturlehre sich vertragen kann. Wir wollen nun annehmen, daß der Verf., hierdurch aufmerksam gemacht, sich zurückwende zu KANT, welches soviel nötiger ist, weil eigentlich erst durch diesen die laute Forderung der Freiheit, welche von früheren Philosophen (z. B von LEIBNIZ) ganz und gar nicht anerkannt wurde, von neuem ist erhoben worden. Es wird sich alsdann finden, daß bei KANT erst der kategorische Imperativ unbedingt gebietend auftritt; und dann um *seinetwillen* die Freiheit — nicht etwa theoretisch behauptet — sondern zum Glaubensartikel gemacht wird. Es kann also leicht bemerkt werden, daß KANTS Freiheitslehre ihren Grund in ganz besonderen Eigenheiten *seiner* Ansicht von der Moral hat, und daß, wenn diese Eigenheiten nicht angenommen werden, alles in den Zustand der Dinge zurückkehren sollte, wie es in diesem Punkte vor KANT gewesen ist. Und zum Schlusse wollen wir dem Verf. noch zeigen, daß dieses geschehen und sogar in seiner eigenen Schrift geschehen ist, die sich mit der *absoluten* Willensfreiheit gar nicht verträgt. Er führt nämlich mit Beifall folgendes an, aus AMMONS Handbuch der christlichen Sittenlehre: *Die Freiheit bildet sich stufenweise von der Wiege bis zum Grabe* Das ist das wahrste und wichtigste Wort in seinem ganzen Buche. Hier ist aber unter der Freiheit gar nichts Absolutes verstanden; denn ein Absolutes *bildet* sich *nicht;* es *ist!* und am wenigsten von der Wiege bis zum Grabe; denn es wird nicht geboren und stirbt nicht, es ist *zeitlos* und folglich für jeden Augenblick in der Zeit *genau sich selbst gleich.*

Die wahre Freiheit des Menschen aber muß allerdings gebildet werden in der Jugend, und sich fortbilden während des reifen Alters. Diese wahre Freiheit zerfließt auch nicht unter der Last der Zurechnung in zwei entgegengesetzte und gleiche Möglichkeiten, wie jene absolute Freiheit es allerdings tun würde; sondern sie hält still und kann nicht

entlaufen, nachdem aus dem einmal befestigten Charakter der Person eine Handlung hervorging, als deren Urheber man den *Willen* ansehen muß, welcher lediglich darum frei genannt wird, weil, wenn er sich geändert hätte, alsdann auch die Tat eine andere Wendung genommen hätte. Fest muß die Tafel sein, auf die man eine Rechnung schreiben will; man schreibt keine Rechnungen ins Wasser! So nun braucht die Moral einen beharrlichen Charakter, wenn sie der Person etwas zurechnen soll; und eine einfache Bestimmtheit desselben, wenn sie die Person gut oder böse nennen soll. Gerade dasselbe braucht die Naturlehre und die Theologie; der alte Streit aber zwischen diesen Wissenschaften und der Moral liegt nicht in der Sache, sondern in den Meinungen der Schulen.

Franz Ritter von Baader, Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit. — Leipzig, bei Tauchnitz, 1824. 66 S. 8. (6 Gr.)

Gedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1826, Nr. 11. SW. XIII, S. 453.

Wer ist der öffentliche Ankläger, der sich ein Geschäft daraus macht, Andersdenkende bei der empfindlichsten Stelle im menschlichen Gemüte, den religiösen Meinungen, anzugreifen? So wird mancher fragen, der den Herrn Franz Ritter von Baader nicht schon außerdem kennt. Darauf weiß Rez. nicht viel mehr als das Eine zu antworten, daß der genannte Herr seit einiger Zeit eine Art von Zeitschrift in zwanglosen Heften, betitelt: fermenta cognitionis, herausgibt. Man errät wohl, daß der Titel unglücklich gewählt war. *Die Menschen wollen nicht den Sauerteig, sondern das Brot kaufen*, um es gleich als fertige Nahrung genießen zu können. Sie wollen sich nicht einmal gern der notwendigen Gärung unterwerfen, welche in unseren Köpfen die Natur selbst erzeugt; viel weniger ist daran zu denken, daß *künstliche Gärungsmittel* große Nachfrage finden sollten. Was nun der eine Titel verdarb, das macht der andere wieder gut Der Ausruf: *antireligiöse Philosopheme!* findet immer offene Ohren; im Vertrauen hierauf schließt der Verf. nicht bloß die Vorrede mit den Worten: „*Noch muß ich bemerken, daß diese Schrift sich durchaus an meine fermenta cognitionis anschließt, und darum die Bekanntschaft mit selben voraussetzt,*" — sondern er fängt auch sogleich darauf die Abhandlung folgendermaßen an: *Der Begriff des Christentums fällt, wie bereits im 7. § des ersten Heftes der fermenta cognitionis bemerkt worden, mit jenem der Menschwerdung des moralischen Gesetzes zusammen.* Bald darauf heißt Christus: „*der Mensch par excellence;*" und man findet Citate aus Jacob Böhm, St. Martin, Th. a Kempis, Meister Eckard, Daub und Hegel. Dies erinnert uns, daß die Bücher nicht bloß ihre Schicksale, sondern auch ihre Kreise zu haben pflegen, in denen sie gelesen werden, weil sie aus ihnen kommen. Und so möchten wir, ungeachtet des einladenden Titels, doch eben nicht dafür bürgen, daß dieses Büchlein eine recht weite Reise *außerhalb* seines Kreises machen werde. Das furchtbare Motto: corrupti sunt et abomina-

biles facti sunt in studiis suis, zeigt zwar den ernstlichen Willen des Anklägers; aber wo ist denn der greuliche Gegenstand der abominabeln Klage? Alte Geschichten! wenigstens im Vordergrunde. „Das eine dieser Philosopheme, von KANT veranlaßt, aber von FICHTE mit Bestimmtheit ausgesprochen, stellt einen *falschen Begriff der Spontaneität intelligenter Naturen* im Gegensatz nicht intelligenter auf: behauptend, daß diese Spontaneität nicht darin besteht, daß z. B. der Mensch *das Gesetz (Vernunft)* in sich hat, und wegen dieser Fähigkeit, *selbes* als Kausalität *selbst* in sich aufzunehmen, *was* das Tier nicht vermag, *eben* intelligent heißt; sondern *daß* diese Spontaneität absolut ist, und *daß* der Mensch *als Selbstquelle* und Urheber des Gesetzes *(Autonom) selbes* auch ganz *von sich* hat, folglich nicht, wie die Religion lehrt, des Gesetzes Organ (Gottes Bild), sondern als Gesetzgeber Gott *selber* ist!" Wenn eine so *heisere Stimme Feuer* ruft, und wenn das Feuer schon seit so langer Zeit ruhig auf dem Herde liegt, — wer wird sich darum bekümmern? Und welcher Gewissensrichter, *solange Deutschland nicht Spaniens Schicksal erleidet*, wird unter uns frech genug sein, dem Philosophen vorzuschreiben, was er über die Spontaneität intelligenter Naturen lehren solle? Doch der Ankläger hat noch mehr zu sagen. Er bezeichnet ein zweites Philosophem, welches *zugebe*, *daß dem Menschen seine Vernunft als Anlage gegeben sei*, allein behaupte, daß *dieser* im Gebrauch und der Ausübung *dieser* Anlage *ganz nur sich überlassen bleibe*, folglich Alleinwirker, nicht Mitwirker mit der göttlichen Vernunft sei. Sollte der *Splitterrichter*, dessen Anklage hier auf dem Wörtlein *ganz* beruht, wohl selbst übernehmen zu bestimmen, *wieviel* denn auf die Mitwirkung zu rechnen sei? Ob etwa die Hälfte der Wirkung oder drei Zehnteile, oder welcher andere Dezimalbruch? Und auf wieviel Dezimalziffern man denselben mit Sicherheit angeben könne? — Ein drittes Philosophem endlich (man merke auf dieses *Endlich!)*, welches aus der Schule der Naturphilosophie hervorging, stellt einen *falschen Begriff der Materie* auf. Der Materie? Wir fürchteten schon beinahe, einen der Gottheit, und könnten nach einer solchen Vorrede hinter solchem Titel nun wohl unsererseits rufen, *geht nach Haus; das Feuer ist aus!* Aber wir sind noch nicht am Ende; sondern unserer wartet eine Überraschung ohne Gleichen. Die Klage prallt auf einmal ab von den Philosophen, und springt zurück auf die, welche unfehlbar die sichersten von allen zu sein glaubten; sie trifft — die *Frommen!* — Man höre: „*In unserer Zeit bedient sich der Geist der Finsternis der Frommen wie der Nichtfrommen, um ja unter den Menschen die Überzeugung von der Vernünftigkeit der Religion, und daß sie die Leuchte des Verstandes ist, nicht aufkommen zu lassen. Das Tun der lichtscheuen Frommen unserer Zeit muß man folglich nicht minder die Kirche befehdend und sie zu revolutionieren strebend erklären, als jenes der ihnen gegenüber stehenden Nichtfrommen, weil alles, was die Überzeugung verdunkelt, daß der Staat die vernünftige bürgerliche Freiheit, und daß die Kirche die Freiheit der Intelligenz begründet, in einer wie in der andern zum Revolutionismus führt.*" Also kurz: *Freiheitslehrer*, *Deisten*, *Materialisten* und *Fromme* sollen insgesamt aus der Kirche weichen; wer wird darin bleiben? Hr. RITTER VON BAADER allein; so lange, bis ihm allein in dem großen Gebäude die Zeit lang wird. Denn darauf, daß zu ihm sich eine

Gesellschaft sammele, und mit ihm sich anhaltend vertrage; kann er bei solcher, nach allen Seiten hin gewendeter *Streitsucht* schwerlich hoffen. Was in der philosophischen Schule möglich ist, nämlich, daß man durch scharfe Bestimmung seiner Überzeugung sich isoliert, weil es schwer ist. sich ganz mitzuteilen: dies sollte doch in der Kirche, welche auf Einstimmung der *Gesinnungen* beruht, nicht möglich sein.

Wir haben bisher beinahe allein aus der Vorrede referiert. Wenn der Leser vermutet, das Buch werde sanftmütiger sein, als die Ankündigung (weil gleich die ersten Laute verraten, daß zu einer anhaltend volltönenden Rede nicht Metall genug in der Stimme sei), so wird sich diese Vermutung bestätigt finden. Man sieht in dem ganzen Schriftchen ein *Bedürfnis zu sprechen* und zu *widersprechen*, das hier und da auf Reizungen nicht mit Unrecht zurückwirkt. *Wie überhaupt in unserer Zeit vieles bloß darum übertrieben wird, weil die Reaktion nicht hinter der Aktion zurückbleiben kann*, so sehen wir auch die unmäßigen Klagen des Verfs. zum Teil veranlaßt durch gewisse frühere Lobpreisungen WINKELMANNS, seiner köstlichen antiken Natur, welche gegen die christlichen Religions-Parteien eigentlich gleichgültig gewesen sei; darüber spricht der Verf. S. 47 u. f. treffend genug. Anderwärts sehen wir ihn mit JACOBI im Streit, der sich beklagte über den neuen, selbstgemachten Gott der Philosophen, welcher, als gemacht, kein Gott sei; wogegen der Verf bemerkt, auch der Gott. von dem JACOBI behaupte, Er bleibe ihm nur solange, als er sein Spekulieren gegen ihn einhalte, — stehe auf schwachen Füßen, und scheine der wahrhaftige Gott nicht zu sein, „*weil ja ein Gott, den ich mir beliebig wegdenken könnte, um nichts besser sei, als jener, den ich mir beliebig selbst erdenke.*“ Eine andere Stelle ist gegen RITTERS philosophische Logik gerichtet, und weiset derselben Reminiscenzen aus der Fichteschen Schule nach, die natürlich keinen Wert haben, sobald sie vereinzelt werden; denn *ein großes und in sich zusammenhängendes System, gegen welches sich stemmend man einen Aufschwung zur Wahrheit gewinnen kann, taugt nicht dazu, als Material für neue Gebäude zerbröckelt zu werden.* Härter als mit RITTER, stößt der Verf. zusammen mit einem von ihm nicht genannten Autor einer Schrift über GOETHES Faust, der gegen ihn den Advocatum Diaboli soll gemacht, und es ihm übel genommen haben. daß er den Teufel noch schwärzer mache, als derselbe in GOETHES Faust gemalt sei. (Das war nun wohl eben nicht schwer, denn was ist GOETHES Teufel anders als ein kolossaler Schalk? der mit den Erdenwürmern sein, freilich grausames Spiel treibt!) Diesem Schriftsteller wünscht der Verf., er möge noch lange in dieser unschuldigen Unwissenheit über die Tiefen der Bosheit verharren. Sollen wir den Verf., oder irgend jemanden sonst, etwas anderes wünschen? *Uns kommt die Beschäftigung mit dem Teufel in mehr als einer Beziehung so vor, wie die Quadratur des Zirkels.* Der Verf. des Buches über GOETHES Faust mag aber wohl anderer Meinung sein; und wird ja vielleicht auch dafür sorgen, dies Büchlein vollständiger zu rezensieren, als wir dem Zweck dieser Blätter angemessen erachten.

Tennemann, W. G., Prof. zu Marburg, Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Gebrauch. Vierte, vermehrte und verbesserte Auflage. Oder zweyte Bearbeitung, von Amadeus Wendt, ordentl. Prof. der Philosophie zu Leipzig. — Leipzig, bei Barth, 1824. 562 S. 8. (1 Rthlr. 20 Gr.)

Gedruckt in: Jenaer Literatur-Zeitung 1826, Nr. 225. SW. XIII, S. 457.

Die Philosophie ist nicht am Ende; und ebensowenig ihre Geschichte. Je mehr nun in unseren Zeiten das vergebliche Streben sich regt, statt regelmäßig fortschreitender Untersuchung lieber einen geschlossenen Kreis von Meinungen zu bilden, damit das von mancherlei Veränderungen ermüdete Zeitalter sich nicht durch neue Lehren beunruhigt finde, desto nützlicher könnte die Geschichte der Philosophie werden, mit ihren Dokumenten von der unaufhaltsamen Kraft, womit neue Ideen hervorbrechen, wenn es am wenigsten erwartet wird, und sich Bahn machen, wie sehr man sich auch gegen sie ereifere. Aber bekanntlich gehen die Warnungen der Geschichte oft selbst für diejenigen verloren, die sich am meisten mit ihr beschäftigen. Unter den Alten kannte schwerlich Einer die bis dahin abgelaufene Geschichte der Philosophie besser, als ARISTOTELES; gleichwohl bildete er sich ein, weil in wenigen Jahren viel gewonnen sei, so werde in kurzer Zeit die Philosophie völlig ausgeführt sein. (CICERO Tusc. III, 28.) Unter den Neuen gilt TENNEMANN bis jetzt für den besten Bearbeiter dieser Geschichte; gleichwohl begann noch die dritte Auflage des hier angezeigten Buches mit den Worten: „Die menschliche Vernunft strebt, vermöge ihres Wesens, nach höchster Vollendung der menschlichen Erkenntnis, in Rücksicht auf Quantität, Qualität, Relation und Modalität, und sucht daher sich zur Erkenntnis der letzten Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit zu erheben.“ Eine Geschichte der Philosophie, die sich einen so entschieden Kantischen Anfang erlaubte, hätte billig mit KANT endigen sollen. Die Gewalt der Zeit führte sie über diesen notwendigen Grenzpunkt hinaus; denn die Philosophie selbst war über die Kantische Lehre hinausgegangen. Wie hält sie sich? Man vernehme § 379: „Die Grenzbestimmung des Erkennens und Wissens (durch KANT) war zu neu, als daß man sie sogleich auffassen, und dem natürlichen Hange zur Spekulation zu sehr entgegengesetzt, als daß sich der Verstand sogleich, und gutwillig, ihrer Disziplin (!) hätte unterwerfen sollen“.

Ob der jetzige Bearbeiter diese, für das ganze Buch und dessen herrschende Ansicht charakteristischen Stellen billige, wissen wir nicht. Er hat zwar die erste nur wenig verändert, und die zweite, anstößig, wie sie ist, durch angemutete Unterwerfung unter eine Disziplin, welcher das Zeitalter entwachsen ist, oder wenigstens sich jetzt längst entzogen hat, — stehen lassen. Allein er unterscheidet sich dennoch sehr von seinem Vorgänger. Die Vorrede sagt: „Der Herausgeber machte es sich zum strengen Grundsatz, in der, dem Ganzen zum Grunde liegenden Ansicht, welcher sich der Verf. bei Auffassung, Schilderung, Beurteilung und Anordnung aller Erscheinungen im Gebiete der Philosophie, oft mit zu sicht-

barer Vorliebe, hingegeben hat, nichts zu ändern.“ Er bezeugt ferner, bei dieser neuen, zweiten Bearbeitung in gleichem Sinne fortgeschritten zu sein. Ungeachtet dessen fügt er hinzu: „Zu einigen Veränderungen, welche die Unbefangenheit der Ansicht betreffen, wurde ich vornehmlich durch den, auch von einem hochgeachteten Beurteiler ausgesprochenen Gedanken bewogen: daß ein solches Buch weniger dem einzelnen, als der Wissenschaft angehört, mit welcher es daher auch fortschreiten muß.“ Diese große Wahrheit nun veranlaßt uns, hier noch etwas mehr zu sagen, als bloß das Notdürftige. Die vierte Auflage eines in Hinsicht seiner Brauchbarkeit und seiner Mängel längst bekannten Buches sei nun da; sie übertreffe nach Gebühr die dritte durch sorgfältige Ausfüllung aller in ihr bemerkten Lücken. So verhält sich's allerdings; und wir haben in dieser Hinsicht eine sehr schätzbare Genauigkeit selbst in Kleinigkeiten bemerkt. Allein wir vertrauen, daß der Herausgeber noch mehr würde geleistet haben, wenn er sich dazu nur entschlossen hätte. In ihm besitzt die Philosophie einen, wie es scheint, unparteiischen, und gewiß einen sehr aufmerksamen Beobachter. Solche Männer sind selten. Sie können der Wissenschaft manchen Dienst leisten, den sie von ihren unmittelbaren Bearbeitern nicht erhalten würde, weil diese sich unwillkürlich im Streite mit Andersdenkenden befangen finden. Hoffentlich wird auch der Herausgeber einräumen, daß die Geschichte der Philosophie an sich Gemeingut ist, an dessen Formation (um uns eines naturrechtlichen Ausdruckes zu bedienen) sich alle Parteien üben, und mit dessen Hilfe jeder suchen kann, sich diejenigen Beispiele und Erläuterungen zu schaffen, deren er für seinen Vortrag bedarf. Wenn nun das vorliegende vielgebrauchte Buch sich der vorhin erwähnten Parteilichkeit für die Kantische Schule nicht entäußert, was anderes ist alsdann zu erwarten, als daß mit der Zeit jede Schule sich eine Geschichte der Philosophie nach ihrem Sinne schreibt? Der Stoff ist dazu vollkommen bildsam genug; die Geschichte wird jedem das, was er aus ihr machen will, sobald er sich nicht selbst die strenge Enthaltsamkeit auflegt, gar nichts aus ihr zu machen, sondern sie zu nehmen, wie sie vorliegt. — Demnach ist der erste Wunsch, welchen wir dem geehrten Herausgeber in Ansehung einer neuen, vielleicht bald erfolgenden Auflage äußern, dieser, daß er das Werk von den System-Fesseln, die es trägt, befreien, und es in eine rein historische Darstellung verwandeln möge.

Ferner glauben wir nichts Neues zu sagen, wenn wir bemerken, daß Tennemann bei aller Gelehrsamkeit, bei allem redlichen Eifer, dennoch die echte historische Darstellungsgabe und das Talent, zu charakterisieren, nicht besaß. Wir wollen ein paar Proben hersetzen. „Ein umfassendes gegen den Skeptizismus haltbares System der menschlichen Erkenntnis, und besonders die Aufstellung strenger sittlicher Grundsätze, denen sein ganzes Leben entsprach, war das Ziel seines Strebens. Er stiftete eine Schule, die durch eine Menge von trefflichen Denkern und Tugendfreunden, sowie durch ihren Einfluß auf das wirkliche Leben, durch Kampf gegen Laster und Despotismus sich rühmlich auszeichnete. Seine Moral beruht auf einer schärferen Entwicklung des Eigentümlichen der Menschheit, Vernunft und Freiheit, und einer innigen Verbindung des

Ethischen mit der Natur, durch die theoretische Voraussetzung, daß Gott der immanente Grund aller Form und Gesetzmäßigkeit in der Welt ist." Zur Vergleichung noch eine andere Stelle: „Der Charakter der Lehre ist Bescheidenheit, Beschränkung der Anmaßungen der Vernunft, ohne Aufhebung der Möglichkeit einer gewissen, wenigstens wahrscheinlichen, Erkenntnis. Daher sucht er mit großer Subtilität Zweifel gegen die bestehenden Überzeugungen hervor, um zu weiterer Nachforschung der Gründe zu reizen." Diese beiden rühmlichen Zeugnisse, dergleichen natürlich viele im Buche vorkommen, wem gelten sie? Zwei Freunden oder Gegnern? Schwerlich sind die beiden Porträts ähnlich genug, damit man errate, daß sich die erste Stelle auf Zeno den Stoiker, die zweite auf die neue Akademie bezieht. Der Mangel an charakteristischer Zeichnung nun gibt dem ganzen Buche ein Ansehn von Flachheit; es fehlt Licht und Schatten, welches bekanntlich in keiner historischen Darstellung durch Lob und Tadel ersetzt werden kann; denn wir wollen die Gegenstände in ihrem natürlichen Lichte, mit eigenen Augen sehen, und dann selbst beurteilen. Hier wird man zur Entschuldigung sagen: das Buch sei ein bloßes Kompendium; es gebe sich gar nicht aus für ein historisches Kunstwerk. Unstreitig müssen wir diese Entschuldigung gelten lassen, falls man sich einer solchen bedienen will. Dann aber vermissen wir ein anderes, im ganzen nicht viel größeres, in einigen Artikeln jedoch ausführlicheres, in minder bedeutenden Dingen noch kürzeres Buch. Denn wollte man uns auf Tennemanns größeres Werk verweisen, so wäre dagegen mancherlei und besonders dies zu sagen, daß, wenn jemand sich schon auf soviel Weitläufigkeit einlassen will, er wohl meistens lieber einen Schritt weiter und zu den Quellen selbst gehen wird, sofern wenigstens dieselben leicht zugänglich und der Wissenschaft wichtig sind. Freilich gibt es auch schätzbare Bücher, die den Schränken gleichen, worin Seltenheiten aufbewahrt werden. Soll denn ein Lehrbuch der Geschichte der Philosophie zu dieser Klasse gehören? Soll die Philosophie sich dem Anfänger darstellen, wie ein Chaos von Meinungen? So gerade erscheint sie denen, die sie verachten und vernachlässigen. Und davon liegt die Schuld nicht an den großen Denkern aller Zeiten, sondern an den Nachahmern, an Kompendien und an geistvollen Vorträgen. Woher sonst die Frage unseres Buches (in § 31): hat das Studium der Geschichte der Philosophie nicht auch seine Nachteile? Diese Frage mußte nicht beantwortet, nicht aufgeworfen, sondern es mußte ihr vorgebeugt werden. — Unser zweiter Wunsch lautet nun so: der Herausgeber möge für die künftige Auflage diejenigen Artikel, welche die wichtigsten Philosophen betreffen, ganz neu ausarbeiten, damit das Große und das Eigene der Männer in scharfen Zügen hervortrete. Sollte ihm auch hierüber das Buch um 200 bis 300 Seiten stärker anwachsen, oder sollten auch einige minder gehaltreiche Artikel darüber noch enger zusammenfallen, man würde es ihm Dank wissen.

Mit diesen beiden Wünschen ist ein dritter sehr genau verbunden, der in solcher Ausdehnung, wie wir ihn nehmen, etwas paradox klingen wird. Er lautet so: Die Darstellung möge in den wichtigeren Artikeln streng quellengemäß sein. Dagegen wird im allgemeinen niemand etwas einwenden. Wenn aber nun der Anfang nicht etwa mit einer, in unseren

Augen sehr überflüssigen und von Vorurteilen eingegebenen Einleitung, sondern sogleich mit wahrer Geschichte gemacht werden sollte: so würde sich unmittelbar die Frage aufdringen, ob wir denn auch von den Zeiten vor Platon eine quellengemäße, wahre Geschichte der Philosophie unzweideutig hinzustellen die Mittel haben. Die beständige Klage über Mißverständnisse, die heutigestages leider! in einem Grade, den niemand begreifen und glauben wird ohne eigene Erfahrung, wohl begründet ist, ja wenn man will, Tennemanns bekannte Behauptung, Aristoteles habe den Platon entweder mißverstehen wollen, und dessen Ideenlehre absichtlich verdreht, oder ihn nicht verstehen können (dieses sind Tennemanns eigene Worte im größeren Werke Band 3, S. 26), welcher Behauptung wir eine andere entgegensetzen, daß nämlich Tennemann selbst es ist, der den Platon niemals verstanden hat; — diese Erfahrungen sollten uns doch höchst mißtrauisch machen gegen alle Systeme, die wir nur aus fremder Nachricht kennen; sie sollten uns erinnern, wohl zu unterscheiden zwischen unmöglicher Geschichte einer Zeit ohne Denkmale und wirklicher Geschichte von dem, was späterhin andere sich als Geschichte ihrer Vorzeit gedacht haben. Das letzte können wir erzählen; es verwandelt sich aber niemals in jenes Unmögliche. Nun kommt noch ein anderer Umstand hinzu. Soll die Geschichte der Philosophie mit Klarheit beschrieben werden, so muß zuerst die Philosophie selbst in bestimmten Umrissen vergegenwärtigt werden. Diese bestimmten Umrisse findet man quellenmäßig erst beim Aristoteles; denn wer dergleichen in Platons Dialogen hineindeutet (während uns die ἄγραφα δόγματα fehlen), der tut ihm Gewalt an. Hieraus ziehen wir folgenden Schluß: Die Geschichte der Philosophie sollte billig beim Aristoteles anfangen. Und das Unbequeme, das darin zu liegen scheint, würde sich heben lassen; die ganze Darstellung aber würde an Einheit und Rundung gewinnen. Nämlich der Physik und Metaphysik des Aristoteles liegt ganz deutlich die Ansicht der ionischen Physiker zum Grunde. Gesetzt nun, man ließe in einer Episode diese Physiker als die Quellen oder Veranlassungen der Aristotelischen Lehre hervortreten, so wären die Eleaten, wegen des Gegensatzes, in einer zweiten, Leukipp aber und Demokrit in einer dritten Episode an ihrem bequemen Platze. Dann käme Platon, ungeachtet der abgeänderten Zeitordnung, doch wegen des schwierigeren Inhalts seiner Lehre noch immer früh genug; und ihm würden episodisch Pythagoras, Anaxagoras, die Sophisten und Sokrates beigefügt. Nun hätte man die Grundlage für die ganze weitere Geschichte bis auf Des-Cartes, ja, gewissermaßen, bis auf Kant. — Soweit nun wird der Herausgeber schwerlich von der gewohnten Ordnung abweichen wollen. Aber da einmal des Platon Erwähnung geschehen ist, wollen wir doch bitten, einmal recht genau nachzusehen, ob es denn auch wahr ist, was er § 132 mit einiger Abänderung seines Vorgängers in den Worten, aber die Sache noch bestimmter aussprechend, lehrt: die ἰδέαι seien νοήματα. Rez. will hier auf den streitigen Gegenstand bloß durch eine kurze Erzählung eingehn. Er fragte schon vor geraumer Zeit einen der größten Philologen, ob es — bloß in Hinsicht auf Sprache des klassischen Zeitalters, — überall möglich sei, daß das Wort ἰδέα oder εἶδος gleichbedeutend sein könne mit unserm deut-

schen Worte *Vorstellung*. Der ebenso gerade, als tiefgelehrte Mann erwiderte: Bisher sei ihm die Frage nicht eingefallen, er habe, der alten Gewohnheit zufolge, Ideen beim PLATON für Vorstellungen genommen, jetzt werde er gelegentlich auf den Gegenstand merken. Und ganz kürzlich, da die Frage wiederholt war, erfolgte die Antwort: es habe sich auch nicht eine einzige Stelle bis jetzt vorfinden wollen, die zu Gunsten der alten Gewohnheit könne angeführt werden. Rez. schöpft demnach nun Hoffnung, daß die Mißdeutung, welche in allen neuen Sprachen tief gewurzelt ist, und dadurch jeden Leser des PLATON unvermeidlich beschleicht, endlich einmal verschwinden wird, — nicht durch die Philosophen, sondern durch treues und scharfes Aufmerken unbefangener Philologen. Oder werden sich Stellen, wie *sie bis jetzt nicht* in der beständig fortgehenden Beschäftigung eines Altertumsforschers hervortraten, künftig noch finden? Für einen Philologen sind die Akten nicht eher geschlossen, bis er alles durchsucht hat, was vorhanden ist. Vielleicht zeigt jemand das Gesuchte, und Rez. ist neugierig auf das, was unbefangene Augen alsdann sehen werden. Übrigens ist längst anderwärts gezeigt worden, daß die echten Platonischen Ideen, entkleidet von aller Konsequenzmacherei, nichts anderes sind, als *absolute Qualitäten, welche deshalb, weil sie Gegenstände wahrer Erkenntnis sein können, für real gelten.* — Unsere geäußerten Wünsche in Ansehung des vorliegenden Buches sind keineswegs Forderungen; wir erkennen, daß das Buch leistet, was es verspricht; und wenn auch das Bessere zuweilen der Feind des Guten zu sein scheint: so kann doch dies die Verdienste des Herausgebers nicht schmälern.

Seidel, Carl, Charinomos, Beiträge zur allgemeinen Theorie und Geschichte der schönen Künste. Erster Band. — Magdeburg 1825. X. u. 591 S.

Gedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1826, Nr. 316. SW. XIII, S. 463.

Theorie und Geschichte in Einem Werke? Das wäre möglich. Aber *Beiträge* zur *allgemeinen Theorie?* Sollte der Verf. vom Rhythmus der Spekulation so wenig wissen, um zu glauben, eine allgemeine Theorie, echt wissenschaftlich genommen, könne sich aus Beiträgen zusammensetzen? — Mit dieser Frage das Buch aufschlagend, finden wir sogleich in den ersten Worten der Vorrede, daß der Verf. sich verbessert. Er spricht hier von Beiträgen zur *Vervollständigung* der Kunstlehre, und diese hat er wirklich auf eine achtungswerte Weise gegeben. Theaterfreunde in großen Städten, wo das Schauspiel zugleich einen wahrhaft kunstvollen Tanz darbietet, sind diejenigen, welchen wir zu allererst, wiewohl bei weitem nicht allein und ausschließend, das Werk empfehlen müssen; denn der Tanz, in allen möglichen ästhetischen Beziehungen, deren er fähig ist, macht in der Tat den Hauptgegenstand des Buches aus. Wenn aber unter den zahllosen Zitaten, die eine sehr reiche Be-

lesenheit bezeugen, auch gelegentlich Laplace mécanique céleste vorkommt, so wird darum kein Mathematiker glauben, der Verf. sei zugleich Astronom, und wie er sich hier außer seiner Sphäre befindet, so ist es auch in der Philosophie, von welcher die Vorrede rühmt, jetzt, nachdem sie einige Zeit nur sei emporgetrieben gewesen zu den *luftigen Regionen des reinen Idealismus*, verwachse sie immer inniger mit der belebenden Anschauung, der Natur! *Gefunden sei die Harmonie des Wissens!* Der glückliche Mann weiß also sehr wenig von der Disharmonie, die heutigestages selbst die besseren Denker teilt, und verläßt sich offenbar auf einseitige Studien, wodurch er nicht veranlaßt werden konnte, sich des Gegenstandes der Untersuchung zu bemächtigen. Der wahre Forscher kehrt zwar, auch unserer Meinung nach, mit Recht zurück aus der Region des Idealismus, aber nicht aus einer *luftigen* Region; wie wenn darin vergebliche Versuche stattgefunden hätten, die man als verlorene Zeit bedauern dürfte, sondern wie aus einem tiefen Schachte, in den man sich der Untersuchung wegen notwendig versenken mußte, um daraus eine für immer unentbehrliche Ausbeute emporzuheben. Einer so unmäßig weit ausgedehnten Gelehrsamkeit, wie der Verf. hat zutage legen wollen, kann man mit größter Wahrscheinlichkeit voraussagen, sie werde sich auf einen engen Kreis beschränken müssen, um in irgend einem wahre Bedeutung zu erlangen.

Nicht so gut, als mit heutiger Wissenschaft, ist der Verf. zufrieden mit heutiger Kunst. Der volle Zauber ihrer möglichen Wirkungen durchdringe noch nicht mit deutlichem Bewußtsein alles Schaffen und Wirken; noch verschöne die Kunst nicht mit voller, ihr inwohnender Kraft das Leben der Menschheit. Es mangele ihr die harmonische Einheit. Aber aus den Denkmalen des Altertums spreche der Geist der innern Harmonie, in der größeren Zusammenstimmung aller Künste habe jede einzelne Sphäre eine größere Vollendung erreicht. Trefflich, wenn es nur völlig wahr ist! Aber wo ist denn der Ort, wo sich das Höchste aller Künste von jeher, und mit Recht zu vereinigen suchte? Doch wohl in der Kirche! Hatten denn die Alten eine *Kirche?* Ihre niedrigen Tempel anständig, ja überreich zu füllen mit allem Schmucke, den sie irgend fassen konnten, war unstreitig weit leichter, die Aufgabe war kleiner als bei uns. Wir bringen in unsere Kirche noch eine ganze große Kunstsphäre, welche die Alten, genau genommen, nicht hatten und nicht kannten, die echte, harmonische Musik; und dennoch, selbst bei *Händelscher* Musik, fragt sich wohl noch der Religiöse, ob alles dies Getön mehr sei, als ein Bekenntnis menschlicher Schwäche, die mit vergeblicher Anstrengung den Sinn mitnehmen wolle ins Gebiet des *Übersinnlichen*, welchem die stille Betrachtung dennoch angemessener bleibe. — Leichter gelangt das Weib zur inneren Einstimmung mit sich selbst, als der Mann; er steht zerrissen, denn sein Streben bleibt nicht zu Hause! Etwas Ähnliches liegt in dem Verhältnisse der alten Kunstbildung im allgemeinen zu der neuern. Wir haben hier nur solcher Gründe uns bedient, die von den *Sachen* hergenommen sind; denn aus den *Begriffen* gegen den Verf. zu streiten, möchte nicht ganz passend sein. Wir haben ihn erinnert an Kirchen und Tempel; er aber schwebt mit seinen Gedanken auf den „zahlreichen Übungsplätzen schöner Gymnastik, wo der Bildner dem lebendigen Spiele jugendlich kräftiger

Bewegung lauschte" (?); dann nimmt er seinen Sitz ein im Theater, „wenn die Thymele und die Orchester sich belebten mit Mimen und Pantomimen, und wo der Tanz seine bedeutsamen Kreise schön zu schlingen begann. Der holden Charis Regel und Gesetz entfaltete hier sich deutlich dem forschenden Blicke; die grazienvollsten Bildungen, wie etwa jene herkulanischen Tänzerinnen, schienen zauberisch ins Leben gerufen, herniederzusteigen von den schön gemalten Wänden; denn es blickte ja wiederum die Orchestik als belebte Malerei unverwandt stets hier auf die Schönheitslinie der Plastik. In solcher Weise verschmolzen einst sonder scheidenden Rangstreit mehr oder minder alle Künste; wie die Welten unter ewigem Gesetze der Wechselwirkung sich schwingen um die Sonne, so kreiseten auch die gesonderten Kunstsphären ineinander um einen strahlenden Mittelpunkt, um die hohe, urbildliche Schönheit. Nicht leere abstrakte Grübelei aber, lebendiges Anschauen vielmehr des Schönen in der Schöpfung führte einst zu näherer Erkenntnis ihrer wahren Wesenheit; der Mensch, Gottes lichter Abglanz, ward gleichsam regelnder Kanon alles Schönen." Ja freilich, *da Götter menschlicher noch waren, waren Menschen göttlicher!* Aber der Ernst der neueren Zeit ist viel schwerer zu verstehen, als das schöne Spiel der Alten. Der „göttliche PLATON" würde sich sehr wundern, wenn er sähe, wie viele Menschen sich auf ganz verschiedene Weise bemühen, mitten in diesem heutigen Ernste, dem alten Spiele noch die alte Wichtigkeit zurückzugeben. Denn er selbst ist viel ernster, als diejenigen merken, die ihn nur der schönen Worte wegen lesen Möchten sie sich wenigstens besinnen an seinen harten Spruch gegen die Dichter!

Antiplatonisch genug sagt die erste Abteilung: „Oft hört man den menschlichen Leib, dieses erhabenste Meisterstück der organischen Schöpfung, Urbild und Kanon aller (?) Schönheit, als eine drückende Hülle verschreien, die nur allem lichtern (?) Aufschwung der Psyche widerstrebt." So wahr nun auch die nachfolgenden, längst von jedem Besonnenen zugestandenen Bemerkungen sind, daß die Menschheit nun einmal den Leib behalte, und ihn ausbilden müsse, ebenso notwendig müssen wir auf die Grenzen der ästhetischen Betrachtung aufmerksam machen, in welche sich der Verf. dadurch einschließt, daß er vorzugsweise den Leib sich zum Gegenstande wählt. Er will „von den Künsten des Lebens, als von der Seele in räumlich sichtbarer Erscheinung, wie *überhaupt von aller Schönheit, die nur durch Bewegung erscheint*", handeln. Nun erscheint aber erstlich nicht alle Schönheit durch Bewegung und zweitens hat wiederum die Schönheit der Bewegungen eine ungleich größere Sphäre als den menschlichen Leib; wobei wir voraussetzen, man nehme das Wort „*Bewegung*" für Wechsel überhaupt, also zum Beispiel auch für den Wechsel der Szenen im Drama, wodurch die Fabel des Stückes uns in mehr oder minder rascher Bewegung vorübergeführt wird. Denn wenn Bewegung bloß auf räumliche Gegenstände beschränkt sein soll, so würde auch die Musik hier wider des Verfs. Absicht ausgeschlossen werden. Die richtige Begrenzung jeder ästhetischen Sphäre ist aber die Bedingung ihrer richtigen Verbindung; so wie die Absonderung der Musik von anderen Künsten die Bedingung ihrer Ausbildung gewesen ist,

obgleich ihr der Verf. eine Höhe *abstrakter Kunstbildung* zuschreibt, und hinzusetzt, sie erscheine in natürlichster, wirksamster Schöne, wenn sie im begeisternden Gesange mit der Poesie verschmelze, oder wenn sie mit des Rhythmus bewegender Kraft die Körper dahinreiße im lyrischen Schwunge der Orchestik. Daß die Musik in diesen Verbindungen am *stärksten* wirkt, wissen wir alle; daß aber die natürliche Wirksamkeit dieser Art, eine *rohe, kunstlose* Natürlichkeit solange bleiben mußte, bis man jene *abstrakte* Kunstbildung unternahm, in welcher allein die Gesetze der Harmonie, und hiermit die Tonkunst selbst, konnte gefunden werden, weiß jeder, der nicht vergißt, den unharmonischen Gesang minder gebildeter Völker mit der heutigen Kunst zu vergleichen. Sollte die stärkste Wirksamkeit der wahren Kunst erreicht werden, so mußte erst hintennach, aufs neue, wieder verbunden werden, was man zuvor einzeln bearbeitet hatte. Und so ist es mit aller besonnenen Kunstübung. Wir bedauern, den Verf. gleich anfangs so wenig besorgt um richtige Begrenzung seiner Aufgabe, und dagegen so vertieft in die Effekte zu finden Wer noch auf dieser Stufe steht, der kann zwar sehr richtig, sehr lebhaft fühlen, aber er ist seiner Gefühle nicht mächtig genug, um sich und andern darüber Rechenschaft zu geben. — Weiterhin wird der Verf. geheimnisvoll mit andern; er platonisiert; fühlt aber selbst, daß er damit für seinen Zweck nichts erreicht „Wenn wir auch den Sinn für Schönheit begründet finden in dem Andenken göttlicher Vollkommenheit, so wird mit dieser Hinweisung auf den Urquell indessen wenig näher Bestimmendes ausgesagt von der Schönheit. Wenn also über das Wesen derselben etwas Näheres bestimmt werden soll, so muß sie erfaßt werden von einem minder abstrakten Standpunkte, den wir nach einem Ausspruche SCHELLINGS annehmen in der lebendigen Mitte zwischen Seele und Natur. Indem wir nun diese Bahn einschlagen, tritt uns zunächst als vollendetste Erscheinung in der Natur entgegen der Mensch.“ Und nun folgt eine oratorische Amplifikation des schnell ergriffenen Themas! Man sieht, die Bahn der Untersuchung ist in demselben Augenblicke durchlaufen, wo sie eingeschlagen wurde. Es scheint dem Verf genug, den Menschen als Doppelerscheinung, nämlich als *Mann* und *Weib,* zu betrachten, und sich nun ein Schema zu entwerfen, worin unter die Überschrift *Mann,* die ästhetischen Prädikate Stärke, Kraft, Ernst usw. bis zum Feierlichen und Erhabenen, unter die Überschrift *Weib* aber die entgegenstehenden, Milde, Zartheit, Unschuld usw. bis zum Rührenden und Naiven gebracht werden. Diesem Schema liegt der so häufig begangene Fehler zum Grunde, *daß die Wirkungen des Schönen aufs Gefühl verwechselt werden mit dem Schönen selbst.* Darin liegt die Leerheit der Ästhetik, wie sie gewöhnlich behandelt wird; und darum können die Künstler so wenig daraus lernen. Der Verf. versucht an einer Stelle, wenigstens etwas zu sagen, das Gehalt hätte, wenn es nur richtig wäre. Er meint, das Erhabene als Inbegriff des Männlich-Schönen, beruhe auf klarem Selbstbewußtsein, welches sich darin darstelle; hingegen das Weiblich-Schöne sei charakterisiert durch Bewußtlosigkeit. Sollen denn Bildhauer und Maler sich hüten, schlafende Männer oder gar tote darzustellen? Sollen Dichter sich hüten, den reinen weiblichen Charakteren ein klares Gewissen beizulegen? Und begreifen wir

nun etwa, wie es möglich ist, daß auch Naturgegenstände, z. B. das Meer, erhaben sein können? Begreifen wir die Würde der Frauen, wenn wir sie betrachten als bewußtlose Kinder? Hilft es vollends der Kunst etwas, wenn der Verf. seine Tabelle dergestalt fortführt, daß zwangsweise in den Gegensatz des Männlichen und Weiblichen auch noch Begriffe eingeführt werden, die damit kaum eine schwer zu erratende Ähnlichkeit haben? Denn da stehen nun unter der ersten Rubrik noch die Begriffe: *Idee, Ausdruck, Objektivität, Kunstwahrheit, Klarheit, Originalität, Symmetrie, Einheit;* unter der andern: *Erscheinung, Eindruck, Subjektivität, Natürlichkeit, Reinheit, Neuheit, Harmonie, Mannigfaltigkeit.* Dergleichen Ketten aus beliebigen Gliedern zusammensetzen und sie an den ersten besten Nagel aufhängen (denn weiter ist es nichts, daß der Verf. sie an das Naturverhältnis zwischen Mann und Weib anknüpft, wie wenn geschlechtslose Engel dergleichen Begriffe nicht fassen könnten) heißt nicht, Untersuchungen anstellen und zur allgemeinen Theorie des Schönen beitragen. Es wird auch durch alle Zitate aus HERDER und SCHILLER, WINKELMANN und PLUTARCH, LONGIN und JEAN PAUL, um nichts gründlicher. Freilich sagt HERDER mit Recht: es muß in der lebenden Natur eine Ursache der Schönheit liegen, aber damit erfahren wir nicht, welches denn diese Ursache sei. Freilich sagt WINKELMANN, die Schönheit ist eins von den Geheimnissen der Natur, von deren Wesen ein allgemeiner Begriff unter die unerfundenen Wahrheiten gehört. Und warum denn, fügen wir hinzu, beschäftigt man sich mit diesem allgemeinen Begriffe, statt zu begreifen, daß er nichts weiter bedeutet, als eine *leere* Bezeichnung unseres *Gefühles;* genau so, wie der leere Begriff der Farbe zu nichts dient, wenn jemand Rotes und Blaues, Grünes und Gelbes zu sehen verlangt? Zeigt ihm doch *die Farben;* und redet nicht ewig unnütze Worte von *der Farbe!* Denn eure Erinnerung an das *Sichtbare überhaupt* gibt nichts zu sehen.

Der Verf. nun ist allerdings reich genug, um etwas zu sehen und zu geben; er hält nur sich und uns auf mit allgemeinen Reflexionen; wie wenn er glaubte, der allgemeinen Theorie zuvor einen Ehrenbesuch nach hergebrachter Weise machen zu müssen; und doch nicht recht wüßte, wo sie wohnte und wo man anklopfen müsse. Lange umhersuchend, nachdem er sich wiederum in einen weiten Mantel von Zitaten, wir wissen nicht gegen welches böse Wetter, eingehüllt hat, kommt er endlich zu einer Einteilung der Künste, die sich, insoweit sie richtig ist, ohne Mühe von selbst versteht; aber unmittelbar auf die Künste nur zum Teil, in dem wichtigsten Punkte hingegen sich auf das Schöne selbst bezieht. Er teilt nämlich in Künste der *Bewegung*, der *Ruhe* und *verschönende* Künste. Hier springt zuerst ins Auge, daß die verschönenden Künste (Rhetorik, Kosmetik, Architektur, Gartenkunst) eben als *Künste* einen Gegensatz bilden gegen diejenigen, welche, wie meistens die Poesie, sich ihren Stoff selbst wählen, um in ihm, den sie völlig frei beherrschen, das Schöne darzustellen. Und dieser Gegenstand ist so wichtig, daß er in der Poesie selbst, ungeachtet der Einheit ihres Namens, einen scharfen Unterschied machen würde, wenn die eigentlichen Gelegenheitsgedichte, denen ihr Stoff gegeben wird, ernstlich in Betracht kämen gegen die wahre, freie Poesie, von welcher allein man eine Schönheit verlangen kann. Umgekehrt

kommt von der Rhetorik nur derjenige Teil in Betracht, dem ein Stoff gegeben ist; sonst müßten die leeren Reden, welche nichts als schöne Worte beabsichtigen, ebenfalls als zu einer andern Kunstgattung gehörig abgesondert werden. Aber das Wichtigste ist, daß, während *diese* Scheidung die *Künste*, dagegen *jene* andere Scheidung nach Ruhe und Bewegung (denn *jenes* Glied muß vorangehen) zunächst *das Schöne selbst* trifft und in den Künsten *nicht Trennung*, sondern *Verbindung* des dort Getrennten erfordert. Das Schöne in *Bewegung* hat, psychologisch betrachtet, durchaus andere, völlig heterogene Quellen, als das in Ruhe. Hier aber hat der Verf. so falsch gesehen, daß er von der Harmonie beiläufig behauptet, sie sei nichts als Nebeneinanderstellung von Melodien; welches die offenbarste Unwahrheit ist; denn der reine Akkord, das eigentliche Grundwesen der Harmonie, hängt schlechterdings nicht ab vom Wechsel, sondern erfordert das zugleich; Melodie aber solange sie nur den reinen Akkord auf und ab steigt, gibt kein deutliches Bewußtsein des Wechsels und ist als Melodie kaum vernehmbar, eben weil sie sich in Harmonie verliert, sie muß, um fühlbar von der Stelle zu kommen, Intervalle gebrauchen, welche sich harmonisch nicht leicht verbinden lassen. Was nun den Verf. betrog, das liegt vor Augen. Er hatte die Einteilung des Schönen verwechselt mit einer Einteilung der Künste. Nun sollte die Musik in die Klasse der successiv darstellenden Künste fallen, wohin sie unstreitig gehört; darüber entging ihm, daß in der Kunst sich das vereinigt, was, wenn man *das Schöne selbst* bis an seine Quelle verfolgt, völlig verschiedenartig ist. Und so leugnet er dreistweg den einen Hauptbestandteil der Kunst, welcher zum simultanen Schönen gehört, ganz ab, indem er ihn für eine blasse Modifikation des andern Teiles erklärt. In allem, was ferner der Musik zur Charakteristik dienen soll, daß sie Sprache des Herzens, der Empfindung, beredt, obgleich wortlos sei, — liegt nichts Charakteristisches. Poesie spricht auch zum Herzen; Malerei und Plastik können auch rühren ohne Worte. Der Verf. hat sich hier, mit so vielen, wiederum ganz in jene, oben gerügte Verwechselung *des Schönen selbst* mit den Gefühlen, die es erregt, verloren; welches von jemanden, der Musik nur einigermaßen kennt, fast unbegreiflich ist, wegen der offenbaren Tatsachen, daß dieselbe *keineswegs immer*, sondern nur wenn sie will, also ganz zufällig, zur Sprache des Herzens wird; während sie zu anderer Zeit der kältesten und verständigsten Rede kaum gleichgestellt werden kann; und in allen diesen Fällen immerfort Musik ist und bleibt. Es wäre nicht eben schwer, zu zeigen, daß auch der Poesie unrecht geschieht, wenn man sie bloß als Kunst der Bewegung betrachtet; sie hat, gleich der Musik, ihren sehr bedeutenden Teil des simultanen Schönen, ja wir haben anderwärts gezeigt, daß rückwärts selbst die Plastik falsch beurteilt wird, wenn man sie bloß als Kunst der Ruhe betrachtet; denn die Auffassung auch des Marmorbildes geschieht successiv; und ohne diesen Umstand würde die plastische Schönheit vollkommen vernichtet werden. Doch das führt hier zu weit. Alle diese Dinge lassen sich auf dem Standpunkte der bloßen Ästhetik allerdings wohl sehen; wem aber die Psychologie nicht die Augen schärft, der sieht sie gemeinhin doch nicht; wie die lange Erfahrung bezeugt.

In der vierten Abhandlung kommt der Verf. zu einem Gegenstande, wo es nach Voss, Apel u. a. leichter ist, der Ästhetik auf den Grund zu sehen, als in anderen Punkten. Wir meinen den Rhythmus. Der Verf. hat Apels Metrik gebraucht; aber anstatt mit Hilfe derselben gerade auf die Sache zu kommen, hüllt er sich in Prunkreden von der Bewegung der Himmelskörper, und diese Prunkreden wickelt er wieder in noch überflüssigere Zitate. Um zu sagen, daß die Fixsterne sich um entferntere Zentralsonnen *vielleicht* drehen, deren Licht *vielleicht* zu uns niederdämmert, muß Schuberts Astronomie, — und um von Anziehungen als lebendigen Kräften reden zu können, Hoffmanns Bewegungslehre zur Bürgschaft aufgerufen werden, wie unbestimmt, ungewiß, und selbst *verkannt* auch diese Begriffe sogenannter *Kräfte* sind, — daß der Verf. dies nicht weiß, wollen wir dem Ästhetiker nicht verdenken, wenn er nur nicht das, was er irgendwo davon gelesen hat, als Philosoph zu kennen glaubt, und uns als sichere und geprüfte Kenntnis aufdringen will. Durch gar kein Zitat aber können solche Sätze entschuldigt werden, wie folgende: „Unsere Empfindungen sind nur Bewegungen der *Lebensgeister*, wenn sie auch gegen die unvollkommene Stoffwelt eine geringere Beziehung haben als auf Raum und Zeit.“ Lebensgeister sind gar nichts; die geistigen Tätigkeiten sind aber in Hinsicht der Zeit vollkommen, ebenso genau bestimmt, als irgend etwas in der Körperwelt. Und dies ganz allein ist der Grund des Rhythmus, den die bloße Wiederkehr der Bewegungen in gleichen Zeiträumen nicht bestimmen, nicht einteilen, nicht aus kleineren und größeren Gliedern zusammensetzen und anordnen kann; der noch weniger empfunden werden würde, kämen ihm nicht die psychischen Gesetze entgegen; und der nur innerhalb der Grenzen dessen, was nach diesen Gesetzen empfindbar ist, einen ästhetischen Wert hat. Daß der Verf. den Rhythmus sehr richtig empfindet, wollen wir seinem Buche gern glauben. Auf das, was er nun weiter über den Rhythmus vorträgt, läßt sich Rez. um so weniger ein, da ihm der erste Teil von Apels Metrik vor einer Reihe von Jahren Gelegenheit gegeben hat, in diesen Blättern über denselben Gegenstand zu sprechen. Wegen des Nachfolgenden muß die kurze Anzeige genügen, daß die längeren Abhandlungen nacheinander Umrisse zu einer künftigen Pantomimik, Theorie der höheren Orchestik, das pantomimische Drama, das Hyporchema, und Beiträge zur Bücherkunde der allgemeinen Kunstlehre vor Augen legen. Die treffliche Schreibart wird Leser, die sich für diese Gegenstände interessieren, sehr anziehen. Darf man die Schwächen des Buches einer noch jugendlichen Gelehrsamkeit zuschreiben (was Rez. mit der Person des Verfs. ganz unbekannt, nicht übernehmen kann), so verkündet das Buch zugleich eine jugendliche Kraft, zu welcher das Publikum sich Glück wünschen wird. Nur wünschten wir unsererseits dem Verf. bessere Zeiten! Seine Art, die Künste zu betrachten, scheint nur dann anwendbar, wenn die Kunst nicht nach Brot geht, und wenn die Schaulust frei ist von Sorgen. Wie kann der feinere ästhetische Sinn erwachen, solange man nur Erholungen von Geschäften, ja Betäubung lästiger Gefühle und Gedanken bei der Kunst sucht? Wer unser nordisches Klima von seinen zahlreichen Bedürfnissen befreien, und wer alle Schuldbriefe zerreißen

könnte, der würde die Grazien bei uns einheimisch machen, und dann möchten sie wohl dem Verf. gestatten, an der Anordnung ihrer Tänze teilzunehmen!

Fritze, F. G., Grundlegung zur Harmonie des Wissens und Handelns. — Magdeburg, Rubach, 1825. 126 S. (16 Gr.)

Abgedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1826, Nr. 317. SW. XIII, S. 472.

Wer von *Harmonie* reden will, der tut wohl, zuerst die Bedingungen zu überlegen, unter denen sie möglich ist. *Nun gibt es in dem Einfachen, als solchem, keine Harmonie; sondern es gehören dazu wenigstens zwei Glieder, und zwar Glieder eines Verhältnisses. Denn die zwei müssen für einander vorhanden sein, sonst bleiben sie einzeln stehen, und verbinden sich nicht. So harmonieren Ton und Ton; desgleichen Farbe und Farbe; aber nicht Ton und Farbe, außer in einem so uneigentlichen und unbestimmten Sinne, daß davon wissenschaftlich zu reden nicht möglich ist.* Harmoniert denn auch das *Wissen* mit dem *Handeln?* — Wohl kennen wir eine *Harmonie der Einsicht und des Wollens.* Ja, diese ist der erste Grundgedanke der gesamten praktischen Philosophie, aus welchem zwar nicht die übrigen Prinzipien dieser Wissenschaft (z. B. die Idee des Rechtes) abgeleitet werden können, von welchem sie jedoch alle umfaßt und zu einem Ganzen verbunden werden. *Wie es zugehe, daß Einsicht und Wille, ungleichartig wie sie sind, dennoch in Harmonie treten können*, mag an dem Beispiele des Rechtes klar genug sein, denn man sieht sogleich, daß ein ungerechter Wille, sobald im Selbstbewußtsein auf ihn reflektiert wird, mißfallen muß, und daß die besondere Art von Einsicht, welche gerade in diesem Mißfallen besteht, eine Disharmonie gegen den Willen hervorbringt, die sich nur dadurch auflösen kann, daß der Wille in die Grenzen des Rechtes zurücktritt. Wir haben unsere Gründe, weshalb wir diesem passenden Beispiele ein anderes unpassendes gegenüberstellen. Es gibt nämlich Personen, welche das *Recht* so sehr verkennen, daß sie in ihm *einen bloßen Mechanismus gesellschaftlicher Anordnung* erblicken. Nun ist klar, daß auch die Mechanik jeder Art, sei sie Mechanik der Körper oder des Geistes, oder der Gesellschaft, zu den Gegenständen des Wissens gehört. Wenn aber nach dieser Art von Wissen ein Wille sich richtet, so ist das bloße *Klugheit.* Denn solches theoretisches Wissen, wie das der Mechanik, wird alsdann bloß benutzt für die *Zwecke*, welche *der Wille schon ohnedies ergriffen hatte;* und im Grunde *harmoniert hierbei* nur der *Wille mit sich selbst,* was kaum den Namen einer Harmonie verdient. Vollends nun das Handeln, welches bei so vielen untergeordneten Personen in der Gesellschaft ein bloßes Dienen und Ausführen fremder Befehle ist, muß zuerst auf den Willen, den es ausdrückt, zurückgeführt werden, ehe von seiner Harmonie mit dem Wissen eine Spur zu erkennen ist.

Diese Vorerinnerungen waren nötig, wenn die Beurteilung des vorliegenden Buches nicht weitläufig und unbestimmt ausfallen sollte. Wir erkennen in dem Verf. zwar einen denkenden Mann, wir sehen auch, daß

er sich um die neueren Untersuchungen bekümmert hat; aber wir vermissen gründliches Studium des Vorhandenen, und in seinem eigenen Denken die rechte Ordnung und Umsicht. Freilich ist nach der Vorrede das Buch nur Teil eines größeren Ganzen, welches unter dem Titel: „*Kritische Darstellung des Wertes der spekulativen Philosophie und ihres Verhältnisses zum Staate und zur Kirche*,“ zum Drucke bestimmt war. Auch würden wir uns sehr gern mit einem Manne vereinigen, der es unternimmt, „die zu früh Verzweifelnden zu ermutigen, und sie zum tieferen Nachforschen anzuregen.“ *Aber woher kommt denn in dieser Zeit das Verzweifeln an der Philosophie?* Nichts anderes ist daran schuld, als die Verwandlung der Kantischen *Reform* (die in einigen Punkten allerdings nötig war) in eine *Revolution. Solange dasjenige, was an der alten Ordnung recht und gut war, nicht wieder hergestellt wird, ist an keinen ruhigen Fortschritt der Wissenschaft zu denken.* Nun nimmt der Verf. gleich anfangs eine *Metaphysik der Sitten* an, aus dem ganz falschen Grunde, weil „die Gesetze und Gründe des Handels offenbar (!) gar nichts Praktisches, sondern etwas rein Theoretisches seien.“ Müßte ein Mann, der das Wort *Harmonie* auf den Titel seines Buches setzte, so reden? Sah er nicht, daß mit diesem einzigen Worte die Grenze gezogen ist, auf die es ankommt? *Theoretische Wissenschaften, wie Geometrie und Metaphysik, suchen keine Harmonie, sondern nur Einhelligkeit und notwendigen Zusammenhang; die praktische Philosophie aber fordert gerade in demjenigen, was an sich keinesweges notwendig zusammenhängt, nämlich in Einsicht und Willen, die in der wirklichen Welt fehlende Harmonie, und sie bestimmt, worin diese Harmonie bestehe; eine Bestimmung, die durch gar kein theoretisches Wissen möglichst ist; obgleich die vollständige und geordnete Darstellung dieser Bestimmung solche Übungen des Denkens voraussetzt, wie man sie sich in den theoretischen Teilen der Philosophie, nämlich in der Logik und Metaphysik, erwirbt.* Ferner redet der Verf. von der Psychologie als dem wichtigsten Teile der Philosophie. Warum ist denn die Psychologie wichtiger als die Naturphilosophie? Etwa wegen der Dienste, die sie der praktischen Philosophie bei der Anwendung leistet? Aber das ist eine mittelbare Wichtigkeit, an die man während der Bearbeitung gar nicht denken darf; denn *eine Wissenschaft gedeiht niemals unter den Händen derer, die den Nutzen im Auge haben.* Bei der Psychologie wie bei der Naturphilosophie findet sich der Gebrauch hintennach von selbst; das rein *theoretische Interesse aber*, welches von gar *keiner Harmonie etwas weiß*, viel weniger danach sucht, ist das einzige, welches in diesen Wissenschaften etwas Gründliches vermag zu stande zu bringen. Daher müssen wir dem Verf. seine Klagen über Verwirrung und falsche Einteilung der Philosophie im vollen Maße zurückgeben; denn er schrieb über Harmonie, ohne zu wissen, wohin sie gehört und nicht gehört. Die ältere Schule, auch wenn sie das Wort nicht brauchte, ordnete dennoch die Sachen beinahe richtig. Sie stellte *Psychologie* und *Kosmologie* nebeneinander, hinter die ihnen übergeordnete Ontologie oder *allgemeine Metaphysik.* In dieser aber trug sie keine *Sittenlehre* vor; und darin zeigt sich wenigstens ein richtiges Gefühl der vollkommenen, spezifischen Ungleichartigkeit zwischen Sittenlehre und Metaphysik. Solange diese alte Ord-

nung nicht wiederkehrt, wird die Philosophie in ihrem leidigen Revolutionsstande bleiben, und alle frommen Wünsche werden nichts helfen; alle Bemühungen werden scheitern. Wußte der Verf. wirklich etwas von denjenigen Fortschritten der Psychologie, deren er S. 14 billigend erwähnt, so hätten wir nicht nötig haben sollen, ihm dieses hier zu sagen; er würde nicht etwas als „*offenbar*“ behauptet haben, dem wir bei allen Gelegenheiten aufs Entschiedenste widersprochen haben; und zwar schon längst mit so vollständiger Nachweisung dessen, worauf es hierbei ankommt. daß in allen Punkten und Rücksichten die Unrichtigkeit jener Behauptung von selbst hervortreten muß. Abgesehen aber hiervon; so hätte schon das bloße Studium KANTS und der *Alten* hinreichende Winke hierüber geben können. Das unrichtige Wort: *Metaphysik der Sitten,* ist nur ein *Wort*; aber die Kantische Grundlegung zu derselben ist ein deutliches *Muster*, daß man die ursprüngliche, eigentümliche, von gar keinem theoretischen Wissen abhängende, *absolute Evidenz* des Sittlichen *durch sich selbst ganz allein verstehen*, *und mit keinen falschen Stützen versehen soll*, wodurch sie nicht befestigt, sondern gerade umgekehrt wankend gemacht wird. In dem nämlichen Sinne ist der *Stoizismus* zu allen Zeiten hochgeehrt worden, so wenig auch die lächerliche und zusammengestoppelte Naturlehre der Stoiker im stande war, der Achtung, welche ihrer Sittenlehre gebührt, nur den geringsten Zusatz zu geben. Kann man nach diesen unleugbaren und höchst bekannten Proben noch zweifeln, *daß derjenige etwas durchaus Nichtiges beginnt*, *der der praktischen Philosophie einen theoretischen Unterbau geben will?* Und muß nicht jedermann bekennen, daß er die natürliche Klarheit des sittlichen Bewußtseins, die er schon besitzt, die er bei anderen voraussetzt, und von ihnen sogar fordert, sogleich anfängt zu verdunkeln, sowie er metaphysische Streitfragen damit in Berührung bringt?

Wir würden uns nun gern dem Verf. von einer anderen Seite wieder nähern, wenn er es uns nicht unmöglich machte; daher überschlagen wir alle seine Einteilungen der Philosophie, an denen er, wie so viele, seine Mühe verliert; wir versetzten uns zugleich in seinen zweiten Abschnitt. Daß KANT die *Grenzen des menschlichen Erkenntnis-Vermögens nicht wirklich ausgemessen habe*, davon sind wir mit ihm überzeugt. Und aus seiner Bemerkung, daß jede Erkenntnis ohne Ausnahme subjektiv sei, während das Gegenteil nur der Pantheist behaupten könne, sehen wir, daß es wenigstens nicht Pantheismus ist, was uns von ihm scheidet. Allein was sollen wir von der Art sagen, wie er KANTS Lehre vom Raume angreift? Mögen lieber die Kantianer seinen Einwurf: „Die Geometrie fiele über den Haufen, wenn der Raum eine bloße Form unseres Sinnes wäre“. nach ihrer Art beantworten; denn darüber, daß er eine bloße Form des *Vorstellens*, obgleich nicht bloß des sinnlichen, und am wenigsten bloß unseres menschlichen Vorstellens, sondern eine ganz allgemeine für alle vorstellenden Wesen ist, — können wir hier die anderwärts gelieferten Beweise und Erklärungen nicht wiederholen; ebensowenig als der Mißdeutung wehren, daß alsdann menschliche Natureinrichtung allen Geistern beigelegt würde; was wohl jedem einfallen wird, der nicht aus den *mathematischen* Gründen die Entstehung der Raumvorstellungen begreift. Der Verf. bemerkt mit Recht, KANT *habe nicht erklärt*, *wie* und *warum unsere*

Seele das Kleid des Raumes und der Zeit tragen müsse; aber nun scheint er zu glauben, Raum und Zeit *existierten an den Dingen*, welches, wenn Existenz soviel bedeuten soll als wahres Sein, schlechterdings unmöglich ist, wie man längst eingesehen hat. Auch ist er im Irrtum, wenn er behauptet, sobald ein simultanes Sein gesetzt werde, sei auch der Raum gesetzt; noch viel weniger aber, als hierüber, möchten wir mit ihm über die Materie disputieren; einen Gegenstand, dessen Tiefe er nicht zu kennen scheint. Der Zielpunkt des Verfs., den er durch diese Betrachtungen erreichen will, ist der Satz: die Sinnes-Anschauungen in Raum und Zeit sind kein Beweis der Einschränkung unserer Sinnlichkeit; vielmehr stellt sie jene Formen so vor, wie sie wirklich sind. Ebenso haben die Kategorien volle Gültigkeit, *weil sie als nicht sinnliche Accidenzen existieren, und den Dingen wirklich zukommen.* „Und so gibt es auch eine Philosophie der Freiheit, deren Hauptaufgabe ist, zu zeigen, wiefern doch das wesentliche Moment der Freiheit mit der Natur in Verbindung stehe, *und also die Freiheit sich nicht in eitelm Dünkel den Gesetzen der Natur zu entziehen glauben dürfe, vielmehr ihnen untergeordnet sei.*" Hiergegen hätte Rez. nichts einzuwenden, wenn nicht alles Reden über die Freiheit solange völlig unnütz wäre, wie lange noch die wahre Natur der praktischen Philosophie verkannt wird. — Daß ferner der Verf. auch die Kantischen Antinomien verwirft, ließ sich erwarten. „Die Idee einer widerstreitenden Vernunft ist irrig," und die Darstellung nicht vollständig.

Im dritten Abschnitte kommt der Verf. zu seiner Hauptsache; er will uns das Verhältnis des Wissens zum Tun entwickeln. Wir wollen sehen, ob er wird im stande sein, ein wahres Verhältnis jener ungleichartigen und weit getrennten Glieder, und zwar ein *Verhältnis, welches der Harmonie und Disharmonie fähig sei*, herauszubringen; und wir können ihm voraussagen, daß, wenn er den rechten Punkt zu treffen wüßte, alle seine bisherigen Vorbereitungen völlig überflüssig sein würden; gewiß überflüssig aber sind sie, wenn er ihn nicht trifft! Dieser unserer Ankündigung steht die seinige entgegen, welche folgendermaßen lautet: „Nachdem im vorhergehenden gezeigt worden, daß das philosophische Wissen auf einem zwar mühevollen, aber dennoch sichern Wege zur Wahrheit gelangt, so muß nun für Wissen und Tun etwas nachgewiesen werden, wodurch sie gegenseitig verknüpft, und doch etwas, wodurch sie wesentlich geschieden sind." Schlimme Vorbedeutung! *Wenn ein Verhältnis erst durch seinen Exponenten,* — denn so nennt man bekanntlich das Verknüpfende, — *begriffen ist, dann ist es Gegenstand des Denkens geworden; in diesem Denken aber liegt nicht das Gefühl der Harmonie. Der Verf. lasse sich nur die Zahlen der Säulenverhältnisse durch den Architekten, oder die Zahlen der Tonverhältnisse durch den Akustiker anzeigen; und er wird bald merken, daß die Auffassung solcher Zahlbegriffe nichts Schönes zu sehen noch zu hören gibt. Es kam also hier, wo Harmonie soll unmittelbar empfunden werden, gar nicht auf ein Etwas an, das da verbinde und auf ein Etwas, das da trenne!* Doch weiter! „Wissen und Tun, beides ist das Werk Einer Kraft, des menschlichen Geistes. *Das Ich weiß und das Ich tut.* Eigentlich ist im Geiste gar nichts weiter vorhanden, als das Wissen; aber dieses Wissen

ist eben schon ein Tun, *ein wissendes Tun und ein tuendes Wissen.*" Fast kommt es dem Rez. vor, als würde er um dreißig Jahre jünger, und säße wieder auf einer Bank in FICHTES Auditorium! Hr. Verf. weiß also nichts von den seitdem angestellten Untersuchungen über das Ich! Er ist noch heute dreist genug, uns zu versichern, das reine Verhältnis des wissenden Tuns und des tuenden Wissens *lehre jeden sein Nachdenken!* Wir können uns hier nicht darauf einlassen, ihm zu sagen, was unser Nachdenken uns darüber gelehrt habe, sondern wir machen an ihn den Anspruch, daß, wenn er von heutiger Psychologie reden will, er dies anderwärts her wissen soll. Gesetzt aber, man könnte das Ich, dieses schwere Problem der Metaphysik, so leicht behandeln, wie es sich der Verf. erlaubt, so wäre damit hier, wo Harmonie gesucht wird, nicht das mindeste gewonnen. Die ganze, durchaus verworrene, in jedem Worte von völliger Unkunde aller Bedingungen der Untersuchung zeugende Rede, worin der Verf. den Geist, der sich *als Kraft* erkenne, das Erregt-Werden dieser Kraft, das Reden und das Handeln, den Körper als das Medium zwischen Geist und Außenwelt, die Einzelheit der Kräfte und das eingebildete *Geteilt-Sein der einen Urkraft* (wir meinten, der Verf. wäre nicht Pantheist?) bunt und willkürlich durcheinander mengt, — sagt uns bloß, daß er mancherlei gelesen, und Versuche auf gut Glück gemacht habe, es zu verbinden; so daß etwas Psychologie (z. B. vom Gedächtnisse, welches keine Seelenkraft ist, von einzelnen Partien, welche die Vorstellungen bilden, u. dergl.), aber völlig verschoben und verborgen, sich mit alten Ansichten der frühern Schulen, gleichviel ob sie damit verträglich sind oder nicht, in seinen Meinungen zusammengeworfen findet, auf eine Weise, woran nicht nur Harmonie, sondern auch Ordnung und Konsequenz fehlt. Daher kein Wunder, daß bei ihm HEGEL und STIEDENROTH in bestem Vernehmen miteinander stehen; wer aber die Quellen dieser Flüsse kennt und nun sieht, wie sie bei Hrn. Fr. aus Süden und Norden zusammenkommen, der wird zu diesem trüglichen Vorzeichen baldigen philosophischen Friedens ungläubig den Kopf schütteln. Ohne darauf weiter einzugehen, fügen wir in Beziehung auf unsere obigen Äußerungen noch eine kurze Bemerkung bei. Wenn Psychologie von falscher Metaphysik und falscher Naturphilosophie leidet, so ist das natürlich und liegt in dem Verhältnisse der Wissenschaften selbst. Denn das Geistige ist gegeben in der Mitte der Natur; und die obersten Begriffe, durch die es gedacht wird, sind Naturbegriffe. Daher kann man die Psychologie nicht anders schützen, als indem man ihr wahre Metaphysik und Naturphilosophie zur Seite stellt. Hingegen wenn praktische Philosophie von falschen Naturansichten leidet, so geschieht dies nur in den Schulen; und die Schulphilosophie ist insofern schlechter, als das Urteil des Volkes, und besonders derjenigen Gebildeten, welche das Recht und die Tugend vor Augen haben, ohne sich um philosophische Lehrsätze zu bekümmern. Harmonie des Wissens und des Handelns zeigt uns manche edle Frau, während der Gelehrte die Formel dazu vergebens sucht, weil er am unrechten Orte darnach sucht.

Der Adel und der Bürgerstand im neunzehnten Jahrhundert. Ein Dialog — Gotha, Ettingersche Buchhandlung, 1825. 90 S. (12 Gr.)

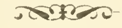
Gedruckt in: Leipziger Literatur-Zeitung 1826, Nr. 317, 318. SW. XIII, S. 479.

Nach der Vorrede hat der Verf., welcher sich bloß dadurch bezeichnet, daß er im Königreiche Sachsen schrieb, drei Individualitäten auffassen wollen, den starrsinnigen, reinen Adels-*Hasser*, den egoistisch spekulierenden und daher auch unter gewissen Voraussetzungen persönlichen Adels-*Neider* — und den zwar reizbaren und vom Gefühle vermeintlich erlittener Kränkung in seinen Vorrechten bewegten, dennoch aber *nicht* ränkevollen, hochmütigen, unbilligen Adeligen *selbst!* Wer schrieb nun den Dialog? Ein Bürgerlicher? Dieser wird doch seinen eigenen Stand schwerlich durch Haß und Neid repräsentieren wollen! Also ein Adeliger? Dann können wir wenigstens hier keine Gelegenheit finden, in das oft vernommene Lob des Zartgefühles einzustimmen, welches dem Adel in besonderem Grade eigen sein soll. Wir betrachten dagegen mit einiger Verwunderung den Mangel an Menschenkenntnis, welcher sich in der Wahl des Weges zeigt, worauf der Verf. sein Ziel zu erreichen hofft. Das Ziel nämlich ist recht schön; es wird durch die Schlußworte angezeigt: *in concordia fortitudo.* Woher soll denn diese Eintracht kommen, wenn der Adelige kein Bedenken trägt, sich zwei bürgerliche Figuren gegenüber zu stellen, deren eine voll ist von dem Wunsche „es nur einmal im Leben so gut zu haben wie ein gnädiger Herr, mit einer einträglichen Stelle in der Residenz und einem ansehnlichen Rittergute daneben;“ die andere aber Trost findet in allerlei Kunde von den Plagen, denen ein gnädiger Herr nicht entgehe, und Ergebung predigt in die Unmöglichkeit, daß ein Bürgerlicher jemals den Vorzug der Geburt erreiche; ja sogar ihren Ingrimm verrät, der den Bevorzugten „*kränken*“ will durch Geringschätzung seiner Vorzüge, durch abgemessene, kalte Höflichkeit und dergleichen saubere Mittel Dies sind die feinen und edeln Gedanken, welche das Schriftchen eröffnen! Wir dürfen natürlich nicht sagen, solche Gesinnungen seien im Bürgerstande nirgends zu finden. Aber wer dürfte hoffen, daß eben mit so gesinnten Bürgerlichen der Adelige sich durch Bande gegenseitiger Achtung vereinigen könnte? Es stand ohne Zweifel dem Verf. frei, welche Charaktere er in dem Werke seiner Feder wollte auftreten lassen; wie er aber bei solchem Verfahren noch von „zarter Berührung wunder Stellen“ in der Vorrede sprechen mochte, — das müssen wir uns wohl durch eine kleine Inkonsequenz erklären. Seine Personen verbessern sich nämlich zusehends während des Gespräches; sie sind am Ende nur kaum noch halb so schlimm, wie sie zu Anfange auftreten. Fragt man, wie es mit der Besserung zugehe? so können wir nur sagen, daß der Neid zu ertrinken scheint in dem Meere einer sehr gelehrten historischen Erörterung, von welcher die Vorrede anzeigt: sie sei zuletzt entstanden; es habe ihr ein anhaltendes Quellen-Studium vorhergehen müssen, und „*sie sei wie eine Bravour-Arie in ein Singspiel eingelegt worden.*“ (Man sehe S. VI.) Diese Geschichte des Adels will nun zwar nicht „im

Dozententon“ vorgetragen sein, dennoch citiert sie nicht etwa bloß Hüllmann und Eichhorn, sondern auch das 16. Kapitel des 16. Buches des Ammianus Marcellinus, desgleichen legem salicam, burgundicam, Frisionum, Angliorum et Werinorum, auch wird ein Carmendichter, namens Venantius Fortunatus, angeführt u. dergl. m. Und was beweist diese Gelehrsamkeit? Der Adel hatte eine politische Wichtigkeit, die er nicht mehr zu behaupten vermag. So spricht wenigstens der Gegner, nachdem er wieder einmal zum Worte gelangt. Er behauptet: Jetzt sei der Adel überflüssig. Wolle ihn der Regent behalten, so möge derselbe beim Umschaffen des Adels die Grundsätze Napoleons vom Jahre 1808 beobachten. Worauf ihm natürlich geantwortet wird: ein friedliebender Fürst könne nicht handeln wie ein Usurpator; und die monarchische Regierungsform gleiche einer Pyramide. So überlegen sich die Bürgerlichen einen Gegenstand — über den sie, unserer Meinung nach, wohl endlich einmal müde sein könnten zu reden, da sie doch wissen, daß sie leere Worte reden.

Endlich tritt die Hauptperson hinzu. Lange hat sie schweigend zugehört; jetzt „wagt sie zu glauben, es werde nicht unerwünscht sein, wenn ein mit der Liberalität unseres aufgeklärten Zeitalters aufgewachsener alter Edelmann die Skizze eines Bildes von den dermaligen Verhältnissen des Adels vor ihrem prüfenden Blicke aufstelle; und zu zeigen suche, daß der Adel *in seiner jetzigen Bedrängnis* weder ein Gegenstand ihres Neides noch ihres Hasses zu sein verdiene.“ Hier haben wir verschiedenes zu erinnern. Erstlich ist nicht der ganze Adel, und nicht er allein, bedrängt; zweitens wird jeder ohne eigene Schuld Bedrängte, gleichviel wes Standes er sei, von rechtschaffenen Männern aus allen Ständen aufrichtig bedauert; drittens ist es nicht ratsam, daß sich der Beneidete seinem Neider als bedrängt zeige, denn der Neid wird dadurch in Schadenfreude verwandelt. Unser alter Edelmann hat sich schlechte Gesellschaft gewählt, die er lieber meiden sollte, statt an sie seine Höflichkeit zu verschwenden. Doch wir müssen ihn hören. Er versichert uns: „Gewiß könnte dem Adel unter den jetzigen Konjunkturen nichts erwünschter sein, als wenn sein Forterben nur auf den erstgeborenen Sohn beschränkt würde. Die mehrsten adeligen Familien sind in der Lage, den freien Standpunkt als Gutsherrn oder Vasallen entweder gar nicht einnehmen, oder doch nicht ausschließend behaupten zu können und Dienste suchen zu müssen. Sie sind weit mehr wie der Nicht-Adelige in der Wahl ihrer Subsistenzmittel beschränkt. Der in der Residenz lebende Adelige muß seine Muße dem Welttone und der Höflichkeit opfern.“ Nun folgen Klagen über mancherlei Mißdeutung, welchen das Benehmen des Adeligen, wie er es auch versuche, von allen Seiten ausgesetzt sei. Dieser Teil der Schrift ist unstreitig an sich interessant, und wir müssen die Leser dorthin verweisen, wenn sie die heutige Lage des Adels einmal schildern hören wollen von Einem, der sich unmittelbar dadurch gedrückt fühlt. Allein wir besorgen, auch die bei weitem größte Mehrheit des Bürgerstandes werde dagegen die Frage erheben, ob ihr etwa die Zeiten so günstig seien, daß man ihr Los glücklicher preisen könne? Sollen wir an die Lage des deutschen Handelsstandes erinnern? Sollen wir derjenigen gedenken, deren Wohlstand von der Beschäftigung abhängt, die ihnen Adel und Kaufleute darbieten?

Die Schrift stellt uns nun, wenn wir alles zusammenfassen, einen Adeligen dar, welcher wünscht, daß in den Verhältnissen des Adels eine Veränderung und zugleich irgend eine Annäherung zum Bürgerstande vorgehe. Gern wollen wir glauben, daß die vorerwähnten literarischen Mißgriffe in Hinsicht der Gesinnung des Verfs., ohne eigentliche Bedeutung seien; daß er vielmehr von redlichen Wünschen für das allgemeine Wohl beseelt sei. Dies scheint aus der zweiten Hälfte des Buches deutlich genug hervorzuleuchten. Aber nun bleibt uns noch ein Zweifel von besonderer Art. Hat nicht der Verf. die Verhältnisse des Gegenstandes dadurch in ein falsches Licht gestellt, daß er den Bürgerstand als denjenigen betrachtet, mit welchem der Adel sich in Überlegung einzulassen habe? Warum ließ nicht vielmehr der Verf. mehrere Adelige untereinander von der Sache reden? Es ist ja *ihre* Sache! Finden sie, daß sich für ihre Lage Reichtum und Stand zu weit getrennt haben, daß ihre Familien den alten Glanz nicht behaupten können, wofern derselbe nicht auf einzelne Punkte konzentriert werde, so können sie versuchen, sich untereinander zu einigen, um alsdann dem Regenten ihre Vorschläge zu machen! So würde es ohne Zweifel in der Wirklichkeit geschehen, wenn überhaupt etwas der Art in die wirkliche Welt eintrete. Für ein reines Gedicht aber ist das Buch zu ernsthaft; und daher finden wir es selbst für die Bücherwelt nicht schicklich, wenn dem Bürgerstande das Ansehen geliehen wird, als hätte er in unseren Staaten, in unseren Zeiten, bei den heutigen Besorgnissen, mitsprechen wollen in einer Angelegenheit, worin er so wenig Hoffnung hat, Gehör zu erlangen. Der Adel erscheint in dieser Schrift, als wollte er dem Bürger eine Ehre erweisen, welche der letztere vermöge der vorhandenen Verhältnisse anzunehmen nicht berechtigt ist. Und dies ist der Hauptgrund, der uns verhindert, das Büchlein zu empfehlen. Will man uns indessen zutrauen, daß wir uns in bloßer Betrachtung der Dinge zu einem solchen Standpunkte erheben können, aus welchem ein unparteiisches Urteit möglich ist, so dürfen wir soviel sagen, daß es erfreulich ist, wenn ein verständiger Mann (als solchen erkennen wir den uns übrigens völlig unbekannten Verf.) Gelegenheit gibt, daß ein Gegenstand, dessen allgemeine Wichtigkeit niemand bezweifelt, in ruhigen Zeiten ruhig erwogen werde, damit nicht unter besorglichen Umständen die schwer zu vermeidenden Reibungen einmal unvorhergesehen eintreten. Und wir glauben, daß sich viele Personen mit uns in gleichem Falle befinden; nämlich mit Interesse einer Art von Beratschlagung zuzuhören, an welcher teilzunehmen wir gleichwohl keineswegs begehren.



Druck von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.





